سلسلة الدراسات الفكرية

70

الذات الفرويدية

دراسة فكرية

ميكيل بورش - جاكوبسن

ترجمة: د.أنطون الحمصي



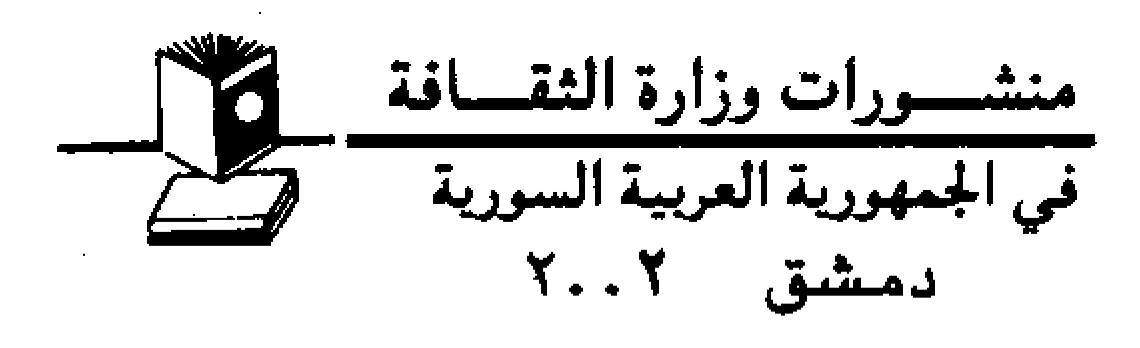
ميكيل بورش - جاكوبسن

الـذات الفرويديــة

دراســة فكريــة

ترجمة

د. أنطون حمصي


منشــــورات وزارة الثقــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمـشق ٢٠٠٢

العنوان الأصلي للكتاب:

Le Sujet Freudien

الـذات الفـرويدية : دراسة فكرية = Le Sujet Freudien / ميكيل بـورش، جاكوبسن؛ ترجمة أنطون حمصي ٠- دمشق: وزارة الثقافة، ٢٠٠١ ٠- ٣٢٠ ص؛ ٢٤ سم ٠- (دراسات فكرية؛ ٧٠).

١- ١٥٤ ب و ر ذ ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- بورش ٥- جاكوبسن ٦- حمصي ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني: ع - ٢٠٠١/٩/١٨٥٦

دراسات فكرية
«٧٠»

الدراما الشخصية

في ختام الفصل الرابع من «تفسير الأحلام» الذي يعالج تحقيق الرغبة الحلمي، يستعيد فرويد الصيغة التالية التي انتهى إليها تفسير حلم «حقنة ايرما»: يتكشف كل حلم بعد تفسيره كاملاً عن كونه تحقيقا لرغبة. وتلك صيغة جديدة وصحيحة على أساس أنها تلخص كل أطروحة فرويد في الحلم والوهم: فهناك في تلك المشاهد الغريبة المنتزعة من النوم، وفي خيالات أحلام اليقظة تنجز الرغبة وتتحقق فعلاً، وإلى هناك، إذن، يجب أن نمضي، وفي هذا العالم الذي يتوسط الليل والنهار يجب أن يغوص، أولاً، من يود أن يرد الليلي، اللاشعوري إلى النور. وهذا ماسوف نفعله هنا: فالحلم، وتلك صيغة جيدة أخرى هو الدرب الملكي إلى اللاشعور.

ولكن هذا الدرب، ونحن نعرف ذلك أيضاً، ليس مباشراً. فالحلم مبهم والرغبة لاتتحدث فيه بوضوح، ولذلك يضيف فرويد إلى صيغته الأولية قوسين يصححان نصها: فالحلم تحقيق (مقنّع) لرغبة (مكبوحة، مكبوتة). لقد كانت الصيغة الأولى تمضي مباشرة إلى فكرة الحلم الكامنة، إلى المحتوى اللاشعوري للحلم الذي تتحقق فيه الرغبة (مثال: «أنا لست مسؤولاً عن مرض ايرما»)، أما الثانية فتأتي تتويجاً لفصل يحاول أن يفسر لماذا تبدو أحلام كثيرة نافية، في محتواها الظاهر، أطروحة الحلم الرغبة (سواء أكان لايبدو أن أية أمنية تتحقق فيها أم أنها تتجه ضد رغبة ما كما في حالة التصورات). وهذا مايحدد الزاوية التي نواجه منها تحقيق الرغبة في هذا الفصل. والأمر لايدور بعد حول وصف أنماط التشويه الحلمي ولا الاضطرابات التي يوقعها في أفكار الحلم عمل للحلم الذي «لايفكر» هو

نفسه(فذلك سيكون موضوع الفصل السادس). بل إن الأمر يدور بالأحرى حول الإجابة عن سؤال متقدم:

لماذا يحدث تشويه؟ ومن يفيد منه؟

ونحن نعرف مبدأ الإجابة. إنه أبجدية التحليل النفسي. «وإن لدى كل إنسان، رغبات لايريد الإفضاء بها إلى الآخرين، رغبات لايود الاعتراف بها حتى لنفسه»[1]. وفي هذه النقطة تلتقي سيكولوجية الحلم بسيكولوجية العصاب التي جرى سبرها منذ كتاب «دراسات في الهستيريا». ذلك أنه إذا كان ينبغي تشويه رغبة الحلم وبتر خطابها، فذلك يجري للسبب نفسه الذي من أجله «تحول» في العرض الهستيري و «تنقل» في الفكرة الهوسية و «ترفض» في الهذيان الذهاني: لأنه لايمكن الاعتراف بها أو التوفيق بينها وبين الأنا الشعورية الاجتماعية المسيّسة[2] وغير القابل للتوفيق مع هذه الأنا هو الجنسي في الدرجة الأولى. ولا عبرة في كون تحليلات الحلم التي يمكن قراءتها في «تفسير الأحلام» لاترجع جميعها إلى رغبة جنسية خالصة، وهي بعيدة عن ذلك كما سوف نرى، فإن الموازاة الثابتة التي يجريها فرويد بين الأفاعيل الحلمية والأفاعيل العصابية تشهد بوضوح على أن منشأ الحلم، في نهاية المآل، جنسي كمنشأ العصابات تماماً. وهكذا فقد يتفق لرغبة قبل شعورية من الأمس أن تسبب الحلم، بل وأن تحتل واجهة مشهده، ولكنها لن تكون قادرة قط فيما يرى فرويد، على تشكيله وحدها دون دعم من تمويل سري. إلا أن «رأسمالي» الحلم هذا، إذا استعدنا ذلك التشبيه الشهير يتكشف دائماً، في نهاية التحليل، عن كونه رغبة طفلية لاشعورية لأنها مكبوتة ومكبوتة لأنها جنسية[3].

وهذا التأصل لجذور الرغبة في الممنوع من خلال الجنس هو مايفترض فيه أن يفسر التشوية بالتالي. فإذا لم تكن الرغبة ممثلة بوضوح في الشعور، فليس ذلك، أبداً، لأنها تحمل في ذاتها إبهاما. بل إن ذلك يحدث لأن نفاذها إلى الشعور ممنوع من جانب «مرجع» مكلف بغربلة التصورات عند مدخل نظام قبل الشعور -الشعور

يشبهه فرويد، بصورة ذات دلالة بالغة، بالرقابة السياسية. فعدم قابلية الحلم لفك رموزه ناجمة، في الدرجة الأولى، عن حذف، عن إخفاء لأفكار الحلم عن الشعور. وهكذا كما يقول فرويد تكون الصحف الأجنبية غير قابلة للقراءة لأنها مقصوصة على الحدود الروسية[٤].

وهو مايجب أن نضيف إليه بعد ذلك جهود الرغبة لإخفاء أفكارها والتحايل على الرقابة: «يجد الكاتب السياسي نفسه في موقف مماثل عندما يريد أن يقول حقائق تزعج أصحاب السلطان. فإذا عبر عن رأيه بصراحة فإن هذا الرأي سيخنق بعد إبدائه إذا كان في أقوال، وقبل إبدائه إذا لجأ إلى الطباعة. فالكاتب يخشى الرقابة ويعتدل، من أجل ذلك، في التعبير عن تفكيره ويشوهه[٥].

ونحن نرى ما الذي تفترضه هذه المماثلات: إن الصحيفة قابلة للقراءة قبل أن تحدث فيها مقصات الرقيب فجوات، والكاتب يعرف ما الذي يريد قوله قبل الدخول في لعبة التمويه ونفهم من ذلك مايلي: إن أفكار الحلم هي، حقاً، أفكار تأملات وهي، فضلاً عن ذلك، قابلة للفهم (وفرويد يعود إلى ذلك دائماً) ولاشيء يميزها عن التصورات الشعورية إن لم يكن ذلك، ببساطة، انها تفلت من الشعور بسبب الكبت:

«إذا فكرنا في أن أفكار الحلم الكامنة ليست شعورية قبل التحليل، بل إننا نتذكر المحتوى الظاهر للحلم بصورة شعورية فلن نكون بعيدين عن التسليم بأن دور المرجع الثاني (الرقيب) هو السماح بالنفاذ إلى الشعور (. . .) إن هذه المدلولات تفترض تصوراً خاصاً لجوهر الشعور، فكون شيء مايصبح شعورياً هو، بالنسبة إلي، واقعة نفسية خاصة متميزة ومستقلة عن ظهور فكرة، أو تصور فيبدو، الشعور لي عضو حس يدرك محتوى ميدان آخر[٦]».

ها نحن، إذن، مردودون إلى فرضية التحليل النفسي الأساسية التي يكفي مجرد التذكير بها لإحياء جذوة الفضيحة واللغز فيها: المرء لايشعر بكل أفكاره وليس حاضراً في كل تصوراته ولو كونياً أو إمكانياً. ومن التفكير إلى «أنا أفكر» لاتكون

النتيجة حسنة لأن لدي تصورات غير ظاهرة ولا معطاة لي، قط، في خبرة أو إدراك معيّنين. فالفكر - وفرويد من جانبه يسميه «النفسي»[٧] يجاوز الشعور مفهوماً بوصفه تأكداً وحضوراً للذات في التصورات ويفيض عنه.

إن هذا الفكر يفكر دوني (كما يرى مثلا، حين يحب أن يخرج)، فالهو يفكر، إذن، واللاشعور الفرويدي، كما سوف يقول لا كان مجدداً، ، لا علاقة له بأشكال اللاشعور المزعومة التي سبقته أو صحبته أو مازالت تحيط به (. . .) وما يقابل به فرويد كل هذه الضروب من اللاشعور المتفاوتة في انتمائها إلى إرادة مبهمة تعد أولية، إلى شيء ما يسبق الشعور، إن مايقابلها به فرويد هو كشفه عن وجود شيء ما في مستوى اللاشعور مماثل، في كل نقاطه، لما يجري في مستوى الذات: الهو يتحدث، الهو يعمل بصورة مساوية في نضجها لما يجري .

على مستوى الشعور الذي يفقد على هذا النحو، ماكان يبدو امتيازه[٨]»، هنا تبدأ المناقشة مع الكوجيتو كل التاريخ الذي يسوده هذا الأخير (فهنا، كما يتابع لاكان نفسه بعد قليل، «ينكشف التباين بين فرويد وديكارت. إنه لايقع، قط، في المسار الأولي، مسار التأكد المبرر للذات، بل هو يقوم على كون الذات في بيتها في مجال اللاشعور هذا. .») ولكن الصعوبات تبدأ هنا أيضاً.

ذلك أننا مانكاد نطرح كون «هو» - أو الهو - يفكر دون أن أعرف، دون أن تعرف الأنا شيئاً عن ذلك حتى يتوجب علينا أن نتساءل: من هو؟ من الذي يفكر وبالمناسبة من الذي يفكر حولي (إذن)؟ وهذا التفكير اللاشعوري أهو من أجل ذلك، تفكيراً لاينتمي إلى أية ذات؟.

فلنمتنع هنا عن الدخول في المناقشة من أجل معرفة ما إذا كان هذا التفكير دون أنا بنية أم عانياً أم لغة كما يقال طواعية اليوم: ويمكن أن نبين أن هذه البنية (التركيبية، العانية، الرياضية) لو استبعدت كل «ذاتية» وكل «أنانية» هي، على وجه الدقة، الذات بالمعنى الحديث، الديكارتي. . وهو أمر يعرفه لاكان جيداً بل ويدعي نسبته إليه[٩]. ولنبق بالأحرى في المستوى الفرويدي الخالص من المسألة. ونحن

نريد إذ ذاك أن نعرف «من» يتصور الأفكار اللاشعورية. وبالفعل فإذا كان «محتوى» اللاشعور يعرف بصورة أساسية على أنه تصور- والواقع هو أن الكبت ينصب كما يرى فرويد على تصورات الدوافع- فهل نستطيع أن نتجنب التساؤل عن، الشيء عن «المرجع» الذي يطرح عنده، يمثل أمامه هذا التصور؟ ماهي إذن تلك النفس، ماهو ذلك «النفسي» الذي يأتي الدافع ليتمثل لديه على شكل تصور أو عاطفة إن لم يكن، دائماً وأبداً، ذاتاً؟ ماذا يكون إن لم يكن، بتعبير أدق، ذات التصور التي لاتكون الرغبة أو الدافع خارجها شيئاً ولاتظهر بكل بساطة[١٠] ومنذ ذلك الحين، وإذا كان صحيحاً، كما يبين هيديغر بصورة حاسمة[١١]، أن ذات الحديثين هي ذات التصور، أفلا يجب البدء في التساؤل عن راديكالية ا لانتقال الجاري هنا تحت عنوان «التفكير» والتصور اللاشعوري؟ وإذا احتفظنا بهذين التعبيرين وتابعنا استعمالهما بصورة غير مضبوطة، أليست كل إشكالية الذاتية هي التي نجازف بجرفها معهما بردها، دون مبالاة، إلى اسم اللاشعور؟

ذلك أن الرغبة اللاشعورية غير ممثلة، بالتأكيد، في الشعور، ولكنها حاضرة في اللاشعور، بادية مجددا («ناجزة» «محققة») في اللاشعور. وهذا يكفي فعلا، لإعطاء اللاشعور جسماً لإنشائه كذات: ذات مطروحة في التصور وبواسطته، ذات تتأكد من نفسها في التفكير وبواسطته - أي باختصار، وعي، وتحديدنا، على غرار فرويد[١٢]، إن اللاشعور ليس شعوراً آخر («شعوراً قريناً»، «تحت شعور») لايغير من الأمر شيئاً. فالوعي في معناه الدقيق يدل قبل كل شيء عن تراصف الذات مع تصوراتها، وهو تراصف يستطيع حقاً في نهاية المطاف، أن يستغني عن الشعور بالمعنى السيكولوجي. أما أن نضيق، -وهذا طرح فرويدي آخر ينافس طرح قابلية اللاشعور للفهم- أن الأفكار اللاشعورية مضللة مستقلة عن بعضها ومضبوطة فضلاً عن ذلك بقوانين أخرى خلاف قوانين الفكر الساهر[١٣]، فهذا لايغير شيئاً بدوره فضلاً عن أن الفكرة المجنونة التي لاتعرف واقعا، لا نفياً ولاشكاً ولا درجة من التأكد» تبقى مع ذلك فكرة[١٤] فإنه يبقى، في جميع الأحوال، أن كل هذه التصورات التي لاتقبل التوفيق فيما بينها ترجع إلى الذات نفسها مهما تكن هذه

الذات مشوّشة ومبهمة وأنها تتعايش في الذات نفسها بموجب طوباوية «سلاسل الأفاعيل الأولية» ولا زمنيتها وسوف يكون هناك، دائماً، على وجه الإجمال شيء ما أو شخص ما «تحت» التصورات تنتمي إليه هذه التصورات، ستبقى هناك دائما، إذا فضلنا ذلك، عين ترى[١٥] المشهد الذي يقترح عليها في «المسرح الآخر». فكيف نتخلص إذ ذاك من الانطباع الحاصل بأن الذات الواعية لنفسها، المنتزعة من موقعها المتميز والمركزي، لاتنتزع قط من هذا الموقع إلا لصالح ذات أخرى أعمق، أكثر كموناً، أشد ذاتية؟ إن كل ذلك، وهو مايمكن أن يحمل القارئ على خشية مبررة من أن لا نحاول الالتفاف على فضيحة اللاشعور يحمل مع ذلك مقلوبه. ذلك أنه يجب أن نضيف مباشرة - وتلك طريقة في إعادة عرض الفضيحة واللغز - إن هذه الذات الأخرى هي، في الوقت نفسه، ذات الشعور نفسها. فالغيرية المسماة «لاشعوراً» هي غيرية حميمية وإن لم يكن ذلك إلا لأن الأمر يدور حول لاشعور الذات (أولا وعيها). وفي اللاشعور، «تكون الذات في بيتها». إلا أن هذه العبارة التي قالها لاكان يمكن بالفعل أن تقرأ في الاتجاه المعاكس بصورة مشروعة: في الذات يكون اللاشعور في بيته. فربما لم تكن الأنا «سيدة في بيتها» حسب الصيغة الفرويدية. إلا أنه يبقى أن المسكون هو بيتها وان مايسكن فيه «الآخر المختلف» هو ملكها. . ولم يكن فرويد ليجعل من ذلك سراً على اعتبار أنه يطرح، دائماً، فرضية اللاشعور على هذا النحو: وهو مايعني إن الذات نفسها هي التي تتصرف أولاتتصرف بهذا التصور أو ذاك، تتذكر أو لاتتذكر هذا «المشهد» تحس أو لاتحس تلك المتعة، وفي هذا المعنى، فإن الفصل أو التقسيم في الذات الذي يحدثنا عنه التحليل النفسي دائماً يجري فوق خلفية واحدة، خلفية ذات واحدة.

فلنقرأ، مثلا، هذا المقطع من «دروس المدخل» الذي ضم فيما بعد إلى «تفسير الأحلام»:

«تحقيق رغبة يجب أن يحمل، بالتأكيد، لذّة، ولكن السؤال المطروح هو: اللذّة لمن؟ للذي يملك بالتأكيد هذه الرغبة، ولكننا نعلم أن الحالم يقيم مع رغباته

علاقات خاصة جداً. فهو يرفضها، يراقبها، لايريد، باختصار، أن يعرف عنها شيئاً. فتحقيقها لايمكن إذن، أن يحمل إليه أيّة لذّة، بل يحمل إليه عكسها فقط. والتجربة تبين أن هذا العكس ينبثق على صورة قلق وهي واقعة مازال ينبغي تفسيرها، فلا يمكن، إذن للحالم في علاقاته برغباته الحلمية، أن يقارن بغير جمع لشخصين، إلاأنهما شخصان مرتبطان بصلة متينة(١٦).

إلا أننا نرى جيداً أن هذا النوع من الصياغات سرعان مايثير صعوبة هائلة هي، من جديد، صعوبة اللاشعور في بساطتها المحبطة. ذلك أنّه إذا كان هناك ذاتان (شخصان) فإننا نتصور، حقا، أن إحداهما تستطيع أن تجهل ماتفكر به الأخرى أو أن الأولى تقلق مما يمتع الثانية، ولكن ماذا لو كانتا مرتبطتين بوشائج متينة؟ ماذا لو كانتا الشخص «نفسه»؟ كيف نفهم، إذ ذاك، أن لاتعرف الذات شيئا عما ترغب فيه وتحوله إلى خيالات وتصورات الخ. . ؟ كيف نفهم أن تكون «آخر» بالنسبة إليها هي نفسها؟ كيف نفهم، بعبارة أخرى، أن يكون اللاشعور لاشعور الذات؟ مكبوت الأنا؟ أيكفي في هذا الصدد، أن نلجأ إلى ممنوع أو إلى قانون يقسم الذات حيال رغبتها؟! أيكفي بشكل خاص، أن نلجأ إلى تصورات مكبوحة إلى تخيلات مكبوتة؟ أليست المسألة على وجه الضبط، هي مسألة معرفة ما إذا كانت الذات قد تصورت قط رغبتها؟ إذا كان الأمر كذلك فسرعان ما سنصطدم من جديد، فعلا، بالاعتراض الفينو مينولوجي النموذجي الذي كان سارتر يواجه به فرضية اللاشعور: من أجل أن يحتفظ بالمكبوت خارج مجال الشعور يجب، على الأقل على الرقابة التي تتولى استبعاده أن تتصوره بطريقة ما من أجل أن تعرف ما الذي يجب أن ترفضه وليس اللاشعور، أو ذاك، كما يضيف سارتر سوى نمط من أنماط «النية السيئة»(١٧).

وعبثاً يستند هذا الاعتراض على مسلمة «وحدة» - وحدة بسيطة- للشعور السيِّء النية(١٨) ويتجاهل، على هذا النحو، أعصى اسهامات التحليل النفسي على التجاهل، فإن هذا الأخير لم يكن يستطيع، من جانبه، ألا يلقى هذا الاعتراض على

دربه الخاص لما كان مثابراً على التفكير في اللاشعور ضمن مقولة التصور، أي الذات أي، أيضاً، مقولة التماثل (فيسمي ذاتاً مايبقى مماثلا لنفسه في مختلف صفاته أوبالمعنى الحديث- في مختلف التصورات عنه) ضمن الواضح فعلاً، إن هذه الصعوبة نفسها - ولكنها مأخوذة في اتجاه معاكس لاتجاه سارتر نوعاً ما: كيف نفسر أن لاتكون الرقابة، المقاومة، الكبت، شعورية؟ هي التي ستؤدي إلى اعتماد النرجسية ثم إلى تعديلات المرحلة الثانية بإرغامها فرويد على أن يأخذ أخيراً بعين الاعتبار «الأقسام اللاشعورية من الأنا»[١٩] أو لنقل ذلك منذ الآن، لاشعوراً مكوناً للأنا نفسها. وإلى هذه الأنا- إلى هذا المكبوت الذي كان وجوده بالغ البداهة»[٢٠] كما ستقول «الدروس الجديدة» ستميل إذ ذاك معظم التساؤلات كما لو كانت الأنا المسندة حتى ذلك الحين إلى الشعور قد بدت في نهاية المطاف أعتم الأجزاء بالنسبة لهذا الأخير، وهذا اللاشعور لن يصف التصورات المكبوتة بقدر ماسوف يصف بصورة سابقة جداً لكل تصور ولكل كبت، هوية الأنا، أو تقمصها وهو التعبير المفضل. وهذا الأمر مختلف تمام الاختلاف لأنه يدخل فيه، على وجه الضبط، تقمص لآخر. وبكلمة موجزة سيتولى مايلي التدقيق فيها: إن الغيرية المسماة «لاشعوراً» لن تدل بالضبط بعد الآن على ذلك القسم من أناي الذي لا أريد معرفة شيء عنه بل ستدل بالأحرى على هويتي، على ذاتيتي نفسها من حيث هي هوية آخر- الصلة المتينة التي تربطني بآخر هو «أنا نفسي».

* * *

إننا نود، إذن، في الأبحاث التالية، أن نسأل ماهي ذات اللاشعور إن كانت ذاتاً. وربما بدا لهذا السؤال مظهر بوليسي ينتمي إلى تحقيق بغيض في أوراق الهوية. إن مانسعى إليه حقاً هو إعطاء اسم اللاشعور: من هو «الحالم»، من هو ممول الحلم (أحلام سيغموند فرويد مثلا)؟ ماهي ذات الايهامات؟ (الإيهامات التي استخلصها فرويد في مجرى تحليله الذاتي مثلا)؟ ماهي ذات الرغبة -الجنس؟ الأنا النرجسية؟ دافع الموت؟ من الذي يحول إلى المحلل؟ ماذا يسمى اللاشعور بالضبط: لاشعوراً؟

هو؟ أنا؟ أنا عليا؟ الخ . . ولكن صياغة هذه الأسئلة قد كشفت منذ الآن عن كون هوية اللاشعور متعددة، غير قابلة للتسمية المضبوطة، غير قابلة للضبط - وربما كان ذلك، بكل بساطة، راجعاً إلى تأثير قانون عام جدا يصنع اللاشعور «نفسه»: وهذا القانون هو: الهوية، في حد ذاتها، لاتعيّن، إنها غير متماثلة مع نفسها. (ولذلك فإن الأبحاث أو الفصول، التي سوف تلي لاتملك أية وحدة، لاتؤلف كتاباً ولا أطروحة ولا مطولاً: فموضوعها «المشترك»، ذات التحليل النفسي، وهي صيغة للقارىء أن يفهمها كما يشاء- غير قابل للنسبة، غير قابل لتحديد هويته لأنها هوية الجمع. فسوف ندعوه، إذن: الدراما الشخصية. إن هذا «الكتاب» دراما . . .).

ومن أجل ذلك فإن سؤال «من» يجب أن يكون سؤالاً ساذجاً لاسؤالاً بوليسياً. وهو، ككل سؤال ساذج، يطلب فعلاً، المستحيل- وهو، بكل تأكيد السؤال الطفلي بالدرجة الأولى، السؤال الذي لايتعب ولاينضب عن الأصول: «من أين يأتي الأطفال؟» «من أنت؟» وهذا يعود دائماً إلى تساؤلات من نوع «من أين أتيت؟ . . «من أين جاء اسمك؟ . . «ماهي ولادتك؟» «ما الذي جعلك ماأنت عليه؟».

وسؤال «من» في حده الأقصى الساذج يتساءل في اتجاه الولادة، أي يتساءل صعوداً في تاريخ الذات، في اتجاه يتجاوز الهوية - وهو في ذلك سؤال محبط إلى آخر حد، مختلف كل الاختلاف عن سؤال «ماذا» الذي يطل دائماً، سلفاً، على الشيء الذي يتساءل عنه - ذلك أن قولي ما أنا عليه سهل نسبياً - وعلى هذا النحو، بالذات، أتأكد بصورة لاتقبل الشك من نفسي: فأنا، إذا استعرت صيغة ديكارت»[٢١]، ما أفكر وأرغب فيه وأتوهمه وأحسه الخ . . وبالمقابل فإن تقرير «من» أنا - من يفكر ويرغب ويتخيل فيّ -ليس في مقدوري. إن هذا السؤال يرجعني فوراً إلى مايتجاوزني إلى مايتجاوز تصوراتي، نحو نقطة- نسميها في مكان آخر، نقطة الآخر» -أكون فيها، أخر الآخر الذي يعطيني هويتي.

وهذا يعني مايولدني، فهويتي تربطني بولادتي ومن هنا هذه الفرضية. اللاشعور هو ذلك الحبل السري.

هوامش

١- تفسير الأحلام -الترجمة الفرنسية ص١٤٥ . (ترد الهوامش كلها إلى الترجمات الفرنسية الشائعة لفرويد مع تعديل للترجمة بالرجوع إلى النص الألماني عند الضرورة .

٢- راجع «عصابات الدفاع الذهانية» في : «العصاب والذهان والانحراف» ص٣ ، دراسات في الهستيريا ص٩٦ .

٣- تفسير الأحلام ، ص ٤٧٠- ٤٧١ ، ٤٧٧-٣٧٧- ٥١٥- ٥١٦ ، الخ . .

٤- المرجع السابق ص ١٣٠ الهامش ، راجع أيضاً الرسالة رقم ٧٩ إلى فليس : «هل سنحت لك قط فرصة رؤية صحيفة أجنبية راقبها الروس عند عبورها الحدود؟ إن كلمات وجملاً ، بل ومقاطع كاملة ، تقص منها بحيث يصبح الباقي غير قابل للفهم . إن مايظهر في الذهانات ويسبب هذيانات عارية عن المعنى ظاهراً هو نوع من «الرقابة الروسية» . (ولادة التحليل النفسي ص٢١٣) .

٥- تفسير الأحلام ص١٣٠ .

٦- المرجع السابق ص ١٣١- ١٣٢ .

٧- راجع مثلا مقالته حول «اللاشعور» : «ولانستطيع دون ادعاء لايدافع عنه ، أن نقتضي من كل مايجري في المجال النفسي أن يكون أيضاً معروفاً من الشعور (. . .)إن المماثلة الاصطلاحية بين النفسي والشعوري غير قابلة اطلاقاً للاستعمال» إلخ . .

(الميتاسيكولوجيا ، باريس ١٩٧١ . ص٦٧ ومايليها) .

٨- جاك لاكان: الحلقة الحادية عشرة، مفاهيم التحليل النفسي الأساسية الأربعة، باريس ١٩٧٣، ص ٢٦- ٢٧.

٩- المرجع السابق ص ٣٧, ٤٧, ٢٠٤- ٢٠٥.

١٠- نعرف أن الدافع لايعطى في رأي فرويد، إلا على صورة «ممثليه النفسيين» بل إنه ليس سوى هذا التمثيل نفسه. وهذا مايتبين جيداً من هذا المقطع المقتطف من اللاشعور: «لايمكن لدافع ما أن يكون موضوع شعور قط، الذي يستطيع ذلك هو التصور الذي يمثله. ولكن الدافع لايمكن أن يتمثل في اللاشعور أيضا، إلا بتصور. وإذا لم يرتبط الدافع بتصور أو إذا لم يظهر على شكل عاطفة فإننا لانستطيع معرفة شيء عنه» (الميتاسيكولوجيا ص٨٢). ومن أجل ذلك، وكما تقول العبارة التي سبقت مباشرة، فإن «التعارض بين الشعور واللاشعور لاينطبق على الدافع» مفهوماً بوصفه عملية جسدية خالصة: فليست لدينا، فعلاً، أية معرفة (أي شعور) بالدافع قبل أن يتمثل لنا - أكان ذلك في الشعور أم في اللاشعور. إننا نرى أن النفس الشعورية تقيم مع الدوافع العلاقة نفسها التي تقيمها الذات الشعورية أي علاقة ذات بتصوراتها (على اعتبار أن العاطفة في رأي فرويد تمثل الدافع لدى الشعور وحده).

١١- راجع، بين نصوص أخرى نتشه ٢٢ باريس ١٩٧١ ص١٢٠ وما يليها، «عصر تصورات العالم» في «طرق لاتؤدي إلى أي مكان..» باريس ١٩٦٢.

١٢- الميتاسيكولوجيا ص ٧٢-٧٣.

١٣- المرجع السابق.

١٤- على هذا النحو، بالذات، يتم تأكيد الكوجيتو كما بين جاك ديريدا: «سواء أكنت مجنونا أم لا، فإن الكوجيتو صحيح. فالجنون، في كل معاني الكلمة

ليس إذن حالة من حالات الفكر . («والكوجيتو وتاريخ الجنون» في «الكتابة والفرق» باريس ١٩٦٧ ص٨٦) .

١٥- هذا تأكيد ثابت من جانب فرويد منذ البدايات حتى «الأنا والهو» : للاشعور صلة بتصورات الشيء غير القابلة لأن تصبح شعورية إلا بترابطها مع تصورات الكلمة . وبهذا المعنى ، فإن الفكرة اللاشعورية متصورة دائماً بوصفها فكرة بصرية على غرار الخيالات قبل الشعورية والهذيان الحلمي : «لقد دمرت حالة الراحة النفسية في الأصل من جانب المطالب الملحة للحاجات الداخلية . وفي هذه الحالة طرح المفكر به(المرغوب فيه) بصورة هذيانية خالصة كما هو الأمر عليه بعد كل ليلة بالنسبة لأفكارنا الحلمية [. . .] لقد كانت الفكرة في الأصل على وجه الاحتمال لاشعورية طالما كانت قائمة على مجرد التصور وطالما كانت مكرسة للعلاقات بين الانطباعات الموضوعية . وهي لم تكتسب ، فيما بعد ، صفات مدركة من الشعور لا بصلتها بالبواقي اللفظية [. . .] مع قيام مبدأ الواقع ، أنفصم قسم من الفعالية الفكرية عما بقي . وهو إذا احتفظ بحريته حيال اختبار الواقع ، ظل خاضعاً لمبدأ اللذّة وحده . وهذا القسم هو الفعالية الإيهامية» .

١٦- المدخل إلى التحليل النفسي ص٢٠٠- ٢٠١ تفسير الأحلام ص ٤٩٣- ٤٩٤- هذا التمثيل لأنقسام الذات من جراء ثنائية الأنا - الآخر غالبا مايعود عند فرويد في مقال «اللاشعور» وفي ، مسألة التحليل العلماني» : كل رجل يعلم أن فيه أموراً يزعجه نقلها إلى الآخرين أو يبدو له نقلها مستبعداً . والأمر يدور حول «أموره الحميمة» وكل شخص أيضاً - وهو تقدم كبير في فهم الذات - يشعر بأن هناك أشياء أخرى لايود الاعتراف بها لنفسه ، أن يعرفها هو نفسه وتقطع لهذا السبب وتطرد من فكره عندما تطفو فيه . وربما يلاحظ المرء إذ ذاك أن مسألة سيكولوجية تطرح في هذه الحالة ، هي مسألة جديرة بالملاحظة : ففكر المرء يجب أن يبقى سراً عليه» («التحليل النفسي والطب» باريس ص١٠١) .

١٧- ج . ب سارتر : الكينونة والعدم» باريس ١٩٥٠ ، ص ٨٦- ٩٣ .

١٨ - المرجع السابق ص ٨٧ .

١٩ - الأنا والهو » في«أبحاث في التحليل النفسي» باريس ١٨٦١ ص ٢٢٩ .

٢٠ - دروس جديدة في التحليل النفسي باريس ص ٧٩ .

٢١ - التأمل الثاني : ««ولكن ماذا أنا إذن؟» شيء يفكر . ماهو الشيء الذي يفكر؟ إنه شيء يشك يتصور، يؤكد ، ينفي، يريد لا يريد يتخيل، أيضا ويحس .

الأحلام أنانية قطعاً

يؤكد شولتز (ص٣٦) قائلا: «تظهر الحقيقة في الحلم. فعلى الرغم من كل ضروب التنكر بالأحسن «وبالأسوأ» نتعرف على أنانا الحقيقية [. . .] ولذلك، فنحن نقول عن شيء لم يكن له أن يجد مكاناً في حياتنا: لا أتخيلة حتى في الحلم».

«ويرى (أفلاطون) بالمقابل، أن أحسننا لايعرفون إلا في الحلم مايفعله آخرون مستيقظين. ويقول بفاف، محرفاً مثلا معروفاً جداً: «قل لي بماذا تحلم أقل لك من أنت».

تفسير الأحلام

هو ذا حلم يعرف عادة[1] باسم «حلم القصابة الحسناء» إنه (مع حلم العم جوزيف الذي سنتحدث عنه في مكان آخر) أطول مايسترعي انتباه فرويد من بين كل الأحلام التي يذكرها في الفصل الرابع من «تفسير لأحلام» لإثبات أطروحة الحلم-الرغبة: فمن جهة أولى يدور الأمر حول حلم هستيرية: فتحليله يستدعي، لهذا السبب، موازاة بين سلسلة الأفاعيل الحلمية، و «سلاسل أفاعيل الهستيريا النفسية» ترم غياب الفصل حول «الحلم والهستيريا» الذي اقترح فرويد، أولياً إضافته إلى «تفسير الأحلام» والذي كان من شأنه أن يصل مابين هذا الكتاب، وبين الأبحاث

التي جرت من جهة أخرى حول أسباب العُصابات وعلاجها النفسي. فلدينا إذن، في هذا الحلم، خلاصة مركزة جيدة لإشكالية فرويد العامة في تلك الفترة. ومن جهة أخرى، فإن هذا الحلم يفسح المجال لأول عرض منتظم لمفهوم التقمص التحليلي. إلا أن التقمص ليس آلية نفسية خاصة بالهستيريا فقط كما يقترح فرويد على مايبدو هنا. ، إنه أكثر من ذلك بكثير - فربما كان المفهوم الأساسي للتحليل النفسي، المفهوم الذي جعل غموضه الأولي هذا العلم أو هذه النظرية في الذات زلقة منذ أساساتها. وهو، على كل حال، المفهوم الوحيد الذي يسمح بفهم مايقوم عليه، بالضبط، تحقيق الرغبات الذي طرحه فرويد في أساس الحلم بعمق لايتوفر في القراءة الأولى، وهذا على الأقل، مانود أن نبرهن عليه.

التملك

الحلم كما وصفه فرويد يتخلص في عدد صغير من السطور: أريد أن أقيم وليمة عشاء ولكن ليس لدي من المؤونة سوى قليل من سمك السومون المدخن. أفكر في الذهاب للقيام بمشتريات ولكن أتذكر أن اليوم هو بعد ظهر الأحد وأن كل المخازن مغلقة. أريد أن أهتف لبعض الموردين، ولكن الهاتف معطل. فيجب، إذن، أن اتخلى عن الرغبة في إقامة وليمة عشاء لها.

إن كل المسألة هي، بالطبع، مسألة معرفة ما يحقق به هذا الحلم - ونكاد نقول: تلك التظاهرة (أنا أريد . . لكن . . إذن) رغبة. أن فرويد يطرح إذ ذاك، ثلاثة أنماط من التفسريات تتعاقب بترتيب العمق والتعقيد المتزايدين:

١ - الحلم يحقق رغبة تكذيب المحلل (الذي يقول، بهذا الصدد. أن الحلم يحقق رغبة، ومن هنا نبرة الأنتصار المتشفية التي ترويه بها، «المريضة المرحة»لفرويد: «سأروي لك حلماً هو نقيض رغبة محققة تماما. كيف ستوفق بينه وبين نظريتك؟». فقد تكون لدينا، هنا، حيلة نموذجية لمقاومة التحليل: الاحتجاج على الرقابة الحلمية من أجل منع قيامها. إلا أن هذا التفسير الأول، وهو، في

الوقت نفسه الأعم (على أساس أنه ينطبق، في أقصى حد، على كل تيار معاكس للتحليل) والأفقر (لأنه لايقول شيئا عن محتوى الحلم نفسه) لايقدم لنا معلومات إلا عن رغبة الأنا الارتكاسية تماما. . ويبقى أن نجد التأكيد، الراغب حقا، للحلم.

٢- التفسير الثأني: الحلم يحقق رغبة عدم إقامة حفل عشاء. فالمحلل يكشف، فعلاً عن كون المريضة قد زارت في العشية، صديقة تغار منها سراً لأن زوج المريضة لم يكن يكل عن الثناء عليها بالرغم من أنها نحيلة جداً، في حين يفضل، عادة، ذوات «الأجساد الممتلئة» (وهو قصاب بالجملة). إلا أن هذه، الصديقة أفضت إليها، بالضبط، برغبتها في الامتلاء مضيفة إنها كانت تنتظر بفارغ الصبر أن تدعى من جانبها إلى العشاء («طعامكم جيد دائماً»). فيبدو أن الحلم ينتظم، كاملاً، حول رفض الاستجابة لطلب الصديقه هذا، كما لو لم يكن الأمر يدور، في نهاية المطاف، إلا حول أبعاد منافسة ومنعها، فضلاً عن ذلك، من أن تبدو أكثر إثارة للرغبة في نظر الزوج (إنها لن تمتلىء). ويؤكد هذا التفسير، أيضا، أن السومون المدخن الذي يمثل في الحلم هو الطبق المفضل عند الصديقة. . والأمر هو أن كل المشهد يبدو في نهاية المآل محصوراً في مثلث تقليدي جداً ويشير كما نرى إلى مشاعر عادية جداً.

٣- ومع ذلك تبقى مسألة تعيد اطلاق عملية التحليل وتحمل فرويد على طرح تفسير ثالث- تفسير. . أعقد و «أدق» فيما يقول، ولكنه، كما يؤكد، لايتناقض مع التفسير السابق. فهذا الأخير يسمح، مثلاً، تأكيد وجود رغبة في أساس الحلم (وهي رغبة ذات طابع جنسي في نهاية المطاف)، ولكنه لايشرح، بعد، المسار الغريب الذي يتخذه لتحقيق الرغبة هنا، ذلك أنه إذا كانت هذه الرغبة تنزع، فقط، إلى منع تحقيق رغبة الصديقة (الامتلاء، تناول السومون المدخن) فلماذا يبرز الحلم، إذن، المريضة نفسها ترفض لذاتها هذه الرغبة نفسها - وهو حل غير اقتصادي (فقد كان يكفي عموماً تصوير عدم تحقيق أمنية الأخرى) وغير ماهر في الوقت نفسه (على

أساس أن الحالمة بحرمانها نفسها من وجبة، تغامر بالنحول وبفقدان إعجاب زوجها بالتالي)؟ إن كل شيء يجري إذن كما لو أن التفسير الثاني يفشل في أخذ العلم بعدم تحقق رغبة حاضرة في محتوى الحلم الظاهر. ولكن تقصيا أوسع يظهر عنصرين إضافيين يعطيان الحلم معنى جديداً بعيداً جداً بالقياس مع المعنى الذي استخلصه التفسير السابق و نكاد نغرى بأن نقول منذ الآن: وغير متوافق معه). فالحلم يعيد أولاً إنتاج سلوك من الحياة الواقعية للحالمة وفي صورة لاتكاد أن تكون مختلفة عنه هو السلوك الغريب الذي يقوم على امتناعها عن تلبية رغبتها - القوية جداً - في تناول شطيرة من الكافيار كل صباح في حين لم يكن هناك مايعترض ذلك وهو، باختصار، سلوك عوارضي على أساس أن المريضة غير قادرة على أن تقدم تبريراً لسلوكها يتجاوز أسبابا مفككة وغير متجانسة شبيهة بطريقة «منومي برنهايم، الذين ينجزون مهمة بعد الأستيقاظ من التنويم». ففي الحلم، إذن. مثل العرض، النزعة نفسها إلى خلق المرء لذاته رغبات غير محققة والاتجاه نفسه إلى صنع رغبات مترفة (سومون، كافيار) لكبحها بصورة أفضل ثم. إن العرض، بدوره، ليس، قط، سوى تكرار لايكاد أن يكون معدلاً هنا، و أيضاً بسمة سلوكية (العرض)؟ للصديقة ذلك أنه إذا كان السومون المدخن، حقاً كما أكد ذلك فرويد في مرحلة أولى طبق الصديقة المفضل، فإنه يتفق أيضاً - وهذا يغير كل شيء - أنها تتبنى في هذا الصدد، «السلوك نفسه الذي تتبناه المريضة حيال الكافيار». والعكس هو مايجب أن نفهمه بالتأكيد: فالمريضة بعرضها، تنسخ صديقتها، تقلدها، مع فرق ضئيل هو أنها تحل الكافيار محل السومون المدخن، وهو إبدال أو تحويل لايتنازل الحلم، من جانبه، إلى إجرائه على أساس أنه يكشف صراحة، على سطح محتواه الظاهر، ماكان يخفيه العرض إخفاء ضعيفاً عن الأنظار.

ماذا إذن؟ إن لدينا تقليد الصديقة وبالتالي تقليد رغبتها الغريبة في السومون. ذلك أنه لم يعد في مقدورنا الآن أن نقول إن الحلم يحقق رغبة عدم تحقيق رغبة

الصديقة (الأكل، الامتلاء) على اعتبار أن الطبق الذي ينكر عليها (السومون) هو نفسه الذي تمتنع بعناد عن مسه. فيجب إذن في مرحلة أولى قلب التفسير: فالحلم يحقق رغبة الصديقة (بعدم تحقيقه إياها). ويمكن أن نقول إنه يطيع الأخرى: والحالمة تخضع لرغبة منافستها. ولكنها تفعل ذلك، أيضاً، لأنها تتطابق مع هذه الرغبة، تضيع منها رغبتها الخاصة، تتملكها بالمعنى الحرفي تماماً، وهذا التملك (هذه الطاعة) جريمة. فالواقع هو أن الحالمة تضع نفسها موضع الأخرى برغبتها فيما ترغبه، وبهذا المعنى تقتلها، تحذفها. ومن هنا غياب الصديقة في المحتوى الظاهر للحلم، وهو غياب لايعود إلى رقابة بقدر مايعود إلى حركة الرغبة نفسها - أي إلى التقمص هنا: «وهكذا يكتسب الحلم تفسيراً جديداً إذا لم يدر الأمر حولها، بل حول صديقتها، إذا وضعت نفسها مكانها أو، بعبارة أخرى، إذا تقمصتها وأعتقد أن هذا هو ماتفعله، وأن علامة هذا التقمص هو أنها أعطت نفسها، في الحياة الواقعية، رغبة تمتنع عن تحقيقها[٣]».

إلا أنه ينبغي علينا أن نمضي في العمل بصورة أبطأ قليلاً وأن ندقق، هنا، في العلاقة بين الرغبة والتقمص. إن هذه العلاقة ليست، على وجه الدقة، علاقة تماثل بالنسبة لفرويد. إنها علاقة تعبير: فالتقمص يعبر عن الرغبة وهو ليس، بعدم، الرغبة نفسها. فيجب أن نرى جيداً، بالفعل، أن التقمص الذي يدور الأمر حوله، هنا، ليس فقط اسماً آخر لظواهر المحاكاة التي وصفناها منذ قليل، في حديثنا عن «التقليد» عن «النسخ» الخ. . إنه اسم لتفسير هذه الظواهر ويصلح مفهوماً نوعياً للتحليل النفسي. وفرويد يلح على ذلك، صراحة، في مجرى استطراد طويل مكرس لإفهام الفرق (وقد يقال. . القطيعة. .) بين التقمص في التحليل النفسي ومدلولات التقليد والتظاهر والتعاطف أو أيضاً، العدوى العقلية، وهي مدلولات كانت رائجة قبله لتفسير المحاكاة الهستيرية. وليسمح لنا بتأجيل تحليل هذه المناقشة الحاسمة حقاً برهة. (وسوف نلقاها في مكان آخر) ولنذكر هنا، نتيجتها البريئة من كل التباس: و«ليس التقمص، إذن، مجرد تقليد بل هو تملك على أساس ادعاء

ايتولوجي واحد. إنه يعبر عن «كما» ويتصل بنقطة مشتركة تستمر في اللاشعور. وبالفعل فإن الحديث عن المحاكاة أو التقليد لايعني، بعد، شيئاً. فنحن نبقى بذلك، كما يرى فرويد، عند ظاهرة الرغبة وذلك لأنه لماذا يقلد المرء إذا لم يكن ذلك مرة أخرى من أجل تلبية رغبة أو من أجل الحصول على كسب من المتعة؟ والتقمص بهذا المعنى هو المحاكاة حقا بكل خلطها المحبط بين الأنا والآخر وعدم التمييز بينهما، ولكنها محاكاة مشمولة في فعل الرغبة، مستردة في منظور اقتصاد، في منظور استراتيجية تتجاوزها (ليست هي سوى قطعة منها) وموضحة بالغاية السرية التي يفترض فيها أن تخدمها (والتي ليست سوى وسيلة لها). وهكذا، فإن الهستيري، مثلاً (ولكن هذا المثال نموذج ينطبق على كل تقمص في تلك المدّة على الأقل). لايتقمص دون سبب - دون أسباب جنسية هنا - وايتولوجيا التقمص، بالنسبة لفرويد جنسية: «يستخدم التقمص في معظم الأحيان في الهستيريا تعبيرا عن شراكة جنسية، ففي هذه الأعراض، يتقمص الهستيري بصورة مفضلة، ولكن ليس حصراً، الأشخاص الذين له معهم علاقات جنسية أو الذين لهم علاقات جنسية مع الأشخاص أنفسهم الذي يقيم معهم هذه العلاقات. وفضلا عن ذلك فإن اللغة تعبر عن هذا التصور. فالعاشقان «واحد». وفي الإيهام الهستيري، كما في الحلم، يكفي لحدوث التقمص أن يفكر المرء في علاقات جنسية دون أن تكون هذه العلاقات واقعية بالضرورة[٥]. إن المرء لايحب لأنه يتقمص بل يتقمص لأنه يحب. والمحاكاة تتمفصل مع الجنس وتقوم فيه. وهذا هو، بالتالي، التفسير النهائي لحلم القصابة الحسناء. فإذا كانت القصابة تضع نفسها في إيهامها وحلمها موضع صديقتها فليس ذلك لمجرد التقليد أي لتأخذ مكانها بل إن ذلك يجري «لأن هذه الأخيرة تأخذ مكانها لدى زوجها، لأنها تريد أن تأخذ في تقدير زوجها مكان صديقتها»[٦]. فليس الأمر، أن معنى الحلم يستنفذ في واقعة التقمص وهذا الأخير يجب أن يفسر انطلاقاً من الربح المزدوج الذي يجلبه: فالحالمة تسترد، بفضله، حب زوجها (.. أنا موضع تقديره، موضع رغبته) وتستبعد في الوقت نفسه، منافستها (.. أنا في مكانها، أحل

محلّها، فهي لم تعد موجودة. . »). وقد نجد دون شك هذا التفسير صعب التوافق مع التفسير الذي طرحناه منذ قليل بقدر ماكانت الحالمة في الحالة الأولى منشغلة بمنع صديقتها من الامتلاء وفي حين نراها هنا نهمة إلى تملك نحولها. والمهم، بالنسبة إلى فرويد، وهو لهذا السبب يراهما متطابقين، هو أنهما يعبران رغم ذلك حقا وبطرائق مختلفة، بالتأكيد، بل متعاكسة، عن وحدة قصد وتماسك رغبة: الرغبة في الاستمتاع من جديد بحب الزوج. وهذه الرغبة القوية بقدر ماهي بسيطة هي التي يحققها الحلم بإظهارها ناجزة ملباة. إن لغز الرغبة غير المحققة في الحلم (والعرض) يتبدد للسبب نفسه. فعندما تختار المريضة تقمص صديقتها من حيث أن هذه الأخيرة لاتلبي على وجه الدقة، إحدى رغباتها فليس ذلك - كما سيقترح لاكان فهمه[٧] - للمحافظة على فراغ الرغبة بمنع سحقها وإخمادها بناء على طلب الأخرى (فهذا التفسير الذي يجعل من عدم تحقيق الأمنية محرك الحلم نفسه لايغري بالتأكيد فرويد قط) بل هو لإخفاء التقمص الذي تتحقق فيه الرغبة بتركيزه على سمة واحدة من تصرف المنافسة من الثانوية والصغر بحيث تبدو، للوهلة الأولى، تافهة وتتهرب بذلك من الرقابة، وعلى مايكفي من إزعاج لمعاقبة الرغبة والسماح بقلب المتعة العميقة إلى عدم لذة على السطح. فهناك، إذن تحريف وتحويل ولكن ذلك يجري فوق خلفية من تحقيق الرغبة في إيهام التقمص: وهذا ماكان يجب البرهان عليه.

مسرحات

«تحول التصور إلى هذيان ليس النقطة الوحيدة التي يختلف فيها الحلم عن فكرة العشية التي قد تقابله . فالحلم ينظم هذه الصور في مشاهد وهو يصور الأشياء كما لو كانت حالية . إنه يمسرح فكرة» .

تفسير الأحلام

نحن نرى مباشرة الموقع الغريب الذي يحتله التقمص هنا . فهو من جهة أولى يضع سيناريو تحضر الرغبة ، فيه كما لو كانت ناجزة : وهو ، من هذه الناحية ، تحقيق الأمنية بوصفها كذلك محرك تحقيق الرغبات نفسه (ومن أجل ذلك ، من جهة أخرى يجب أن يكون محرفاً في العرض وفي المحتوى الظاهر للحلم)! إلا أنه من جهة أخرى ، ليس ، قط ، موضوع الرغبة ، ماترغب فيه الرغبة . ففرويد يشير إلى هذا الأخير في الوقت نفسه الذي يشير فيه الى الهدف السلبي - للدافع : إنه الزوج الذي تريد المريضة أن تكون محبوبة منه ، وذلك بحيث أن إيهام التقمص ليس من هذه الناحية سوى خطة من أجل تحقيق الرغبة ، وهي خطة ملتوية التواء خاصاً على اعتبار أنها لاتصور موضوع الرغبة مباشرة ، بل تصور ، بدلا من ذلك ، المريضة نفسها وقد أخذت مكان شخص آخر يحتل موقع الاستمتاع بهذا الموضوع . وهذا الالتباس في التقمص وهو ، في الوقت نفسه ، آخر عنصر يستخلصه التحليل وأول تحريف -

لايربك في صميمه كثيراً إذا كان يكفينا أن نوسع التفسير بعض الشيء لنجد وراء مشهد تقمص الصديقة رغبة- نزوة أعمق يتمثل فيها موضوع الرغبة في شخص دون إخفاء ولا تحريف. إلا أن الأمر ليس كذلك وذلك لعدة أسباب.

فقبل كل شيء وحتى لو اتفق، أحياناً، لفرويد أن يتمسك بهذا التفسير، فإنه من قبيل الجهل الكامل بطبيعة الإيهام - أو تحقيق الرغبات، انطلاقاً من ذلك - أن نعتقد أنه يكتفي بهذينة موضوع الإرواء[١٠]. فهو يستدعي، حتما حتى في أكثر صوره بدائية ونمطية («طفل يضرب» .. مثلا) مشهداً كاملا بممثليه ودراماته الشخصية وعقدته. وهذه المسرحية الدنيا لاتني عن التضخم في الحلم الذي يعمل من جديد في مادة الإيهام اللاشعوري[١١] في سلاسل «القصة العائلية» الخيالية، في قصص أحلام اليقظة وأخيراً الإيهام الأدبي الذي يشتق منها في رأي فرويد. فنحن، منذ أبسط الخيالات، غارقون في نظام الأسطورة المتكاثر إمكانياً وبعيدون عن خيال الإرواء الكئيب.. وفضلاً عن ذلك، وهذا هو الأهم دون شك، فإن الذات (أوبالأحرى الأنا على حد تعبير فرويد) متضمنة دائماً في السيناريو لأنها تتدخل فيه مباشرة و«بصيغة» الفاعل أحياناً كما هي الحال في معظم الأحلام وفي خيال اليقظة «المثقل بالأنا»[١٢] كما يقول لابلانش وبونتا ليس وأحياناً أخرى لأنها تكشف عن كونها تحرك، من الداخل، هذا أو ذاك من الأشخاص الوهميين، كما هي الحال في هذه القصص الشعبية التي يخفي فيها البطل، كما يقول فرويد، «صاحبة الجلالة لأنا»، بطلة كل أحلام اليقظة كما هي بطلة كل القصص[١٣]. وكل ذلك يجري، إذن، كما لو أن قانوناً غامضاً يجبر الرغبة على اتباع خط منكسر يمر بقمة مثلث تمثل الأنا، فيه، في موقع الاستمتاع بدلاً من اتباع خط مستقيم يقودها بكلفة أقل إلى موضوع الاستمتاع (أو على الأقل إلى صورته). أو أن الأمر يجري، بعبارة أخرى، كما لو أن تحقيق الرغبات لايقوم على امتلاك الموضوع بقدر مايقوم على امتلاك من يملكه: وهذا فارق ضئيل، لوينة لاتدرك للوهلة الأولى، ولكنه يحرر فراغ الإيهام الكبير الذي يعج، من قبل، بشعب كامل من الأبطال والذي يدور حوله بالتأكيد نظام الرغبة كاملا.

إننا نحس في هذه الشروط، بأهمية التقمص الحاسمة. ذلك أن هذا الأخير ليس آلية خاصة بحلم القصابة الحسناء وحده، ولا سمة خاصة بالهستيريا وحدها، بالرغم من أنها وصفت في البداية، من جانب فرويد، بمناسبة الإيهام الهستيري. إنها مستلزمة بطريقة أعم وأكثر ضرورة، من جانب كل تحقيق إيهامي للرغبة منذ أن يكون لهذه الأخيرة البنية الدرامية التي أتينا على ذكرها[١٤]. ومن البديهي فعلاً، أن الذات لن تستمد لذة من المشهد الإيهامي إلا بشرط تقمص هذا أو ذاك من أشخاص الدراما، بالاستمتاع مثله، مكانه. والأمر نفسه أن نقول، بهذا المعنى، أن الرغبة تتحقق إيهامياً وأن نقول إن الاستمتاع تقمصي، وهذا مايفسر كون مكان الذات في الإيهام هو، دائماً، مكان آخر وذلك منذ أن تظهر الأنا شخصياً (إذا صح التعبير) في السيناريو. وبالفعل، فقد يظن أنه لايحدث تقمص في الإيهام إلا عندما يضع هذا الأخير في المشهد شخصاً غريباً تتمثله الذات خفية مع بقائها هي نفسها مستورة «بهذا الشخص الغطاء». إلا أن ذلك لايقل صحة في الاتجاه العاكس. والأكثر أساسية دون شك، وهو ماسنرجع إليه في مكان آخر - حيث تبدو الذات محتلة، وحدها، مركز المشهد: وفي هذه الحالة تعمل بدورها «غطاء» لشخص آخر يلتقيه تحليل أكثر عمقاً بقليل دائماً. لقد صادفنا مثلاً عن ذلك في «حلم القصابة الحسناء» ولكنه ليس المثال الوحيد. وهكذا فإن فرويد في «حلم العم جوزيف» الذي يستبعد فيه منافسين على وظيفة أستاذ فوق العادة يحل محل الوزير الذي يتوقف عليه تعيينهما ملبياً بذلك، في الوقت نفسه، مالايتردد في تسميته وسواس العظمة الطفلي العنيد لديه[١٥]. والرغبة نفسها والطريقة نفسها موجودتان أيضاً في «حلم أوتو» على اعتبار أن التحليل يستخلص منه تقمصاً ضمنياً لواحد من النماذج المحسودة من جانب فرويد، الأستاذ فوق العادة[١٦] أما بالنسبة لحلم «المونوغرافيا النباتية» العتيد فإن التداعيات التي يثيرها لدى فرويد تبين آن «أنا» المحتوى الظاهر (كتبت مونوغرافيا نبتة وأرى الكتاب، أمامي..) تشغل فيه على التوالي موقعين سريين: الأول هو موقع الدكتور كولر الذي نسب إلى نفسه، عن غير حق، من حيث أنه أول من أشار إلى خصائص الكوكايين المخدرة اكتشافاً كان فرويد، من جانبه، قد رسم خطوطه في

مونوغرافيا حول هذا الموضوع- والحلم يعني إذ ذاك «أنا الرجل الذي قام بعمل قيم، عمل خصب حول الكوكايين». والموقع الثاني هو موقع فليس الذي كان قد كتب له في اليوم السابق أنه يرى بالفعل، الكتاب (كتاب تفسير الأحلام الذي لم يكن قد أنجز بعد) أمامه، والحلم يعني في هذه الحالة «لقد كتبت الكتاب، هاهو منشور أمام عيني»، ولكنه يعني، أيضاً، بالرغم من أن فرويد لايشير بكلمة إلى هذا المعنى: «أنا السيد ويلهلم فليس، الخصم المزدوج الذي استبق فيه الآن مجدي»[١٧].

ويمكن أن نضاعف الأمثلة، أن ننتقل من الحلم إلى الإيهام الهستيري، أن نستدعي نزوة اليقظة أو الخيال الأدبي: فسوف نلقى في كل مكان، لعبة تقمص الأنا هذه، سوف نلقى دائماً هذا الميل المحير لتحقيق الرغبة، نحو استمتاع شخص آخر. ولكن الأساسي، هنا، ليس في كون إيهام الحلم (أو العرض أو العمل الفني) يعرض الأنا متستراً على الهوية التي تغتصبها أحياناً، وشخصاً مزيفاً تسكنه الأنا سراً أحياناً أخرى. والأساسي بالأحرى هو أن الأنا تخلط، كل مرة، سماتها بسمات غريب، وإن عدم التمييز بين «أنا» و «هو» هو الشرط الضروري لكل تحقيق رغبة. ذلك أنه يجب أن نتساءل، إذ ذاك، عن الذي يرغب أثناء الحلم من هو بالضبط «فاعل» الحلم أو الإيهام؟ من هو الذي يستمتع في هذه المناسبة؟ من هو إذن الذي يحقق رغبته؟ أهي الأنا أم الآخر؟ وهذه أسئلة سنعيد صيغتها كما يلي: ماهي أنانية الحلم؟ وفرويد يكرر، بالفعل ودون كلل، في كل صفحات «تفسير الأحلام» أن الأحلام «أنانية قطعاً».

«لقد تحدثت، سابقاً، عن أنانية الطفل، وأود أن أبين، الآن كيف تستمر هذه السمة في الأحلام. إنها، كلها، أنانية قطعاً تظهر لنا، فيها كلها، الأنا القيمة بالرغم من أنها قد تكون متنكرة أحيانا. والرغبات التي تحققها هي بانتظام رغبات هذه الأنا، وعندما يبدو الحلم ناجحاً، عن اهتمامنا بشخص آخر فليس ذلك سوى مظهر خداع»[١٨]

إن فرويد يقصد، بالتأكيد، أن يلح بذلك، أولا، على كون الرغبات التي تعمر الحلم «لاغيرية» وعلى كونها بالأحرى «قاتلة للغير» في صميمها: فنحن نجد بانتظام وراء أنانية الحلم، فيما يقول فرويد، أمنيات الموت التي ينميها الطفل خيال خصومه الأوديبيين[١٩] ولكنه عندما يضيف أن الأنا تبدو متنكرة في الحلم يدخل شيئاً آخر تماما (بالرغم من أنه متصل اتصالاً وثيقاً بالسابق لسبب سوف نفهمه بما يكفي من السرعة). وهذا السبب هو مرة أخرى سبب التقمص: «إن مايظهر في كل حلم هو شخص الحالم نفسه: وهذه خبرة لم أجد أي استثناء بصددها. فالأحلام أنانية قطعاً. وعندما أرى أن ماينبثق في حلمي ليس «أناي» بل شخص غريب فيجب أن أفترض أن «أناي» مختبئة وراء هذا الشخص بفضل التقمص. فأنا أستطيع أن أضمر أناي. وفي مرات أخرى تظهر أناي في الحلم ويعلمني الموقف الذي توجد فيه أن شخصاً آخر يختفي وراءها بفضل التقمص. فيجب، إذ ذاك، أن اكتشف بالتفسير ماهو مشترك بين هذا الشخص وبيني وأن أحوله إلي. وهناك أيضاً أحلام تظهر فيها «أناي» مصحوبة بأشخاص آخرين يتبين، عندما يحل التقمص، أنهم «أناي». فيجب إذ ذاك، بفضل هذا التقمص، جمع تصورات متنوعة كانت الرقابة قد منعتها. وهكذا أستطيع أن أتصور «أناي» عدة مرات في حلم واحد، بصورة مباشرة أولا ثم بتقمص أشخاص آخرين[٢٠] إن هذه الأنانية، كما نرى، فريدة. فإذا كانت الأنا في كل مكان في الحلم، وإذا كانت تستطيع التجزؤ إلى عدة «أنايات جزئية»[٢١]» فيبقى مع ذلك، أنها ليست في أي مكان هي نفسها بصورة خالصة من حيث أنها لاتتجنب قط الخضوع لتقمص وأنها تمتزج دائماً بطريقة ما بآخر (بأنا أخرى. ولكنها ليست «آخر» ولا «أنا»). فلا يمكن إذن في حال من الأحوال رد هذه الأنانية إلى التأكيد الصريح والقاطع لأنا لاتتنازل عن متعتها. فمن أجل بلوغ هذه الأخيرة، لابد من انعطاف يجعلها، بالضبط تبدو متعة آخر. وهذا الانعطاف هو التقمص (المحاكاة)، هو المشابهة، فلا يستمتع المرء في الإيهام إلا كآخر: قل لي من تحاكي أقل لك من أنت، ماترغب فيه وكيف تستمتع. وهذا هو، دون شك، السبب الذي من أجله يعبر عن منطق الحلم بصورة أساسية، في أقوال فرويد،

بوصفه منطق التشابه. ولنذكر بذلك من أجل الذي تحولهم نسبة الحلم إلى منطق العاني (الرمزي في تعبير آخر) بأكثر مما ينبغي من السرعة عن دوار المشابهة (الخيالي بعبارة أخرى).

«إن واحدة من العلاقات المنطقية هي، وحدها، التي تترجمها آلية الحلم. إنها علاقة التشابه، التقابل، الاتصال، علاقة «كما». ويتصرف الحلم من أجل تمثيلها بوسائل لاتحصى. وهذه التبادلات أو ضروب «كما» الماثلة في مادة الحلم، هي، بالتأكيد، الأسس الأولى لبنائه وإن قسماً لايهمل من عمل الحلم يقوم على خلق تبادلات من هذا النموذج عندما لاتستطيع التبادلات التي يتصرف بها أن تدخل الحلم بسبب الرقابة، أي المقاومة. ويساعد الميل إلى تكثيف عمل الحلم تمثيل علاقة التشابه. ويمثل التشابه والمطابقة والتقارب في الحلم، عادة، بالانصهار في وحدة قد تكون موجودة من قبل في مادته أو تشكل بتكاليف جديدة. ويمكن أن يقال إن لدينا، في الحالة الأولى تقمصاً و في الحالة الثانية تشكيلا مركبا[٢٢]. وهكذا فإذا كان عمل الحلم مجذوباً حصراً بعلاقة التشابه، مفتوناً بها، فربما لم يكن ذلك، ببساطة، كما يقول فرويد، على مايبدو، لأن القواعد الخاصة جداً للغة الحلمية التي «تترجم» إليها أفكار الحلم[٢٥] لاتعرف عمليا، علاقة أخرى. والحق هو أنه قد توجد بين الحلم والمشابهة صلة أكثر جوهرية.

والسبب هو التالي: عندما يصطفي الإنضاج الحلمي، من كل العلاقات المنطقية المتضمنة في الحلم، تلك التي تعبر عن التقمص والتشابه، فإنه يختار، على وجه الدقة، أن يحتفظ بتلك العلاقات نفسها التي تستخدم في تحقيق الرغبة في الإيهام الذي يسكن محتوى الحلم («أنا هذا أو ذاك»). وينجم عن ذلك أن عمل الحلم، بين أفكاره والمحتوى الظاهر، ليس فقط ذلك الحاجز المحرّف (والمراقب بالتالي) الذي غالبا مايريد فرويد أن يراه فيه: فاللغة الحلمية تلقى، على العكس من ذلك، وإن لم يكن هذا إلا بسبب تفضيلها المحير للتشابه، سمة أساسية من سمات الإيهام الذي يسكن قلب الحلم. فيجب إذن من وجهة النظر هذه أن نرفض مخطط

«ترجمة» النص الواضح لأفكار الحلم إلى عنصر اللغة الحلمية الغريب العام وغير القابل للتفسير للوهلة الأولى، وهو مخطط مبالغ في التبسيط (وقد يكون، في الوقت نفسه خيانة). فهناك بالأحرى استمرار أساسي في العنصر الساتر دائماً، فعلاً، لأنه «معالج» من جانب المشابهة أي من جانب نزوة الرغبة كما لو أن هناك تماثلاً بين «قواعد لغة» الإيهام- الإيهام الذي تنسج فيه أفكار الحلم، على الفور، خيوطها على حد قول فرويد وقواعد لغة الحلم على أساس أن كلا النوعين يلجأان إلى نمط النص الدرامي نفسه، إلى التركيب المبهم نفسه حيث أتحدث (وأرغب وأستمتع) باسم آخر ومكانه - من غير أن نعرف ماذا كان قد وجد قط خارج هذا التشابه الذي يلعب فيه كل الأدوار ويحاكي كل الهويات. ونحن نعيد صياغة ماسبق كما يلي: إن تركيب الإيهام هو المحاكاة - إذا رددنا إلى هذه الكلمة المعنى المضبوط الذي أعطاها إياه أفلاطون في الكتاب الثالث من الجمهورية(٢٤). إن لكل ذلك نتائج ذات وزن كبير. ذلك أنه إذا كان الإيهام حقاً هذه الدراما التي أتينا على وصفها، وإذا كانت للمحاكاة حقا ذلك المحرك الضروري لتحقيق الرغبة، فنحن نفهم بيسر لماذا لاتتوصل تحليلات فرويد في نهاية المطاف، قط، إلى الصياغة الواضحة للرغبة ولا إلى كشف موضوعها ببساطة: ذلك أن تحقيق الرغبات لايحدث، أبداً، إلا على هذا المسرح المزاح الذي تكون، فيه، أنا، دائماً، شخصا آخر، إلا في هذا المكان الفخم (الطوباوي)، مكان الاستحالات والتغيرات المرئية حيث المشابهة تعني الكينونة وحيث يتحول التقارب فوراً إلى تماثل. ثم نفهم، أيضاً، في الوقت نفسه اصطدام تحليل حلم القصابة الحسناء بإيهام تقمص الصديقة: ذلك أنه يبقى ماوراء الإيهام، دون شك، بيان الرغبة التي تتحقق فيه، على حد قول فرويد. ولكننا نكون عند ذلك قد غادرنا فعلاً المشهد الذي تتحقق فيه بالضبط. وهذا موقف غريب يحيي جذوة أسئلتنا. ذلك أننا نلامس هنا النقطة العمياء لكل إشكالية تحقيق الرغبة، هذه أكثر نقاطها غموضاً على كل حال: فكيف نفكر بالفعل في أن التقمص هو في الوقت نفسه مايفتح إمكانية تحقيق الرغبة كما يصفه لنا فرويد دائماً وما يبدأ، على الفور، في إخفاء الرغبة في حكاية الإيهام بإخضاعه لهذه المسرحة الأساسية التي

تجعله يمتزج مع رغبة آخر واستمتاعه؟ فإذا كان ماقلناه صحيحاً فيجب إذ ذاك أن نفترض كون الرغبة لاتتحقق إلا بالتنكر وكون تحقيق الرغبات يتطابق دائماً التصور. وبعبارة أخرى، يجب اللجوء إلى إخفاء أصلي، إلى تعتيم مبدئي والخلوص إلى أنه ليس لذات لرغبة – هذه الأنا الأنانية التي يحدثنا عنها فرويد – أية صفة، أية هوية، قبل الإيهام منذ أن لايتم إشباع الرغبة إلا هنا فقط، ومنذ أن لايتم ذلك على وجه الدقة قط بصيغة المتكلم.

إلا أنه من الواضح أن فرويد أكثر تلهفاً إلى التحايل على هذه الصعوبة منه إلى التسليم بضرورتها الكبيرة. ومن هنا التعايش غير المستقر في نصه بين حركتين غير متوافقتين في نهاية المطاف. الاولى تضبط التحليلات المشخصة لهذا الحلم أو ذاك العرض. ويقوم هذا الأخير على مزيد من الغوص دائماً إلى الأمام في نظام الرغبة– النزوة، على الانجراف مع هذه الدراما المتعددة المتفجرة حيث تتبدى الأنا وتتشوه معاً، تتعدد وتضيع من جراء كونها كل الناس وفي كل مكان في الوقت نفسه. إنها مسارات حرة، تداعيات حرة لايهتم فرويد خلالها، بالضرورة، بقول الكلمة الأخيرة، كلمة الرغبة الواضحة داعياً إيانا بذلك إلى الاعتقاد بأن هذه الرغبة تتوافق جيداً مع الغموض الذي يحيط بالحبل السري للحلم («أحسن الأحلام تفسيراً غالباً مانحتفظ بنقطة غامضة. ونلاحظ هنا عقدة أفكار لانستطيع حلها ولكنها لاتضيف شيئاً إلى محتوى الحلم. إنها الحبل السري، للحلم، النقطة التي يرتبط بواسطتها بالمجهول[٢٥]»). ولكن الحركة الثانية، وهي نظرية، لاتتوقف إلى أن تسمى الرغبة وتتبين حقيقتها وتعين هويتها. وعند ذلك يكشف القناع عن شخصيات الإيهام و«يحل» التقمص لنلقى أخيراً الأنا المختبئة فيه، الأنا الأنانية، وباختصار الأنا الراغبة. ونتائج ذلك هي أنه لم يعد يجري تصور التقمص سوى بوصفه مجرد تغير لموقف، تنكر قادر قدرة خاصة على خداع الرقابة، ويصبح تحقيق الرغبات الإيهامي، بصورة موازية لذلك، عائداً إلى نظرية عادية، نظرية «هوية الإدراك» «التي لايعود له فيها وظيفة أخرى خلاف وظيفة استعادة موضوع التلبية هذيانياً[٢٦]» وبالتالي، هناك خلاف أو على الأقل، توتر، مسافة بين مايمكن أن يسمى، تسهيلاً،

وصف تحقيق الرغبة وتنظيره ونفهم، بيسر من جهة أخرى، لماذا لايمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك نظراً للمقدمات التي يعطيها فرويد لنفسه. فوضع التقمص في الرغبة (الموقف في تحقيق الرغبات)، سيعني، بالفعل، أن نجعل من التنكر عمل الرغبة نفسها وليس نتيجة لرقابة خارجية المنشأ، سيعني تدمير فكرة تنكر ناجم عن الكبت وتفكيك كل المنطق الثنائي، التقابلي (المزدوج) الذي يحافظ على الرغبة ويمنعها في الخارج. وأخيراً وخاصة، بما أن الإخفاء التقمصي يكون، إذ ذاك، من أساس الرغبة، فإن ذلك سوف يعني رفضاً مبدئياً لحركة التفسير التحليلي التي تدعي القدرة على ردها إلى وضوح نص صيغة المتكلم. ونحن نرى أنه ليس من قبيل الصدفة أن يحافظ على الالتباس الذي نتحدث عنه ويوطد: فالكثير من الأمور يتوقف على ذلك.

هل تزول هذه الإيهامات حتماً عندما نلجأ، بعد لاكان، إلى كبت أصلي، إلى قانون مكون للرغبة؟ أيكفي أن نتخيل مثلاً، على غرار لابلانش وبونتاليس، موقفاً تنبثق فيه الرغبة والممنوع متوافقين في الإيهام؟

«بقدر مالاتكون الرغبة ابنثاقاً للدافع بل متمفصلة في جملة الإيهام يكون هذا الأخير المكان المصطفى لأكثر العمليات الدفاعية بدائية، كالتحول ضد الذات والانقلاب إلى العكس والإسقاط والنفي. بل أن هذه الدفاعات مرتبطة ارتباطاً لاينفصم بوظيفة الإيهام الأولى -مسرحة الرغبة- إذا صح أن الرغبة نفسها تتشكل كممنوع وأن الصراع صراع أصلي[٢٧]».

ويمكن، كما يبدو، أن نبدأ في الشك في ذلك. فإذا كانت الرغبة ترتبط، على هذا النحو، بالكبت بصيغة أكثر تعقيداً وجذرية بكثير مما كان يتصوره فرويد أولاً، فإننا نفهم، بالتأكيد لماذا لاتتجلى إلا محرفة في الإيهام، لماذا لاتتبدى في نهاية المطاف هي ذاتها أبداً، ولكننا لانشرح، بعد، لماذا يتخذ التحريف بهذا التكرار وذاك الثبات، مسيرة تقمصه. وإذا كانت الرغبة ممسرحة، فعلا، في الإيهام دائماً فإننا

نفهم دون شك، أن يكون موضوعها مبعداً إلى الأبد عن هذا المسرح حيث لايكون إلا ممثلاً في غيابه. ولكن، كيف نفسر، على وجه الدقة، مسرحة هذا الانثناء الثابت الذي ينحني بالإيهام نحو شكل «ذات» الرغبة (وليس أبداً نحو موضوعها) وهو مايلح عليه أيضاً لابلانش وبونتا ليس بقوة.

«ليس الإيهام موضوع الرغبة، بل هو مشهدها وبالفعل، فإن الذات لاتستهدف في الإيهام، الموضوع أو علاقته، وهي تمثل نفسها منخرطة في سلسلة الصور. وهي لاتتمثل الموضوع المرغوب بل تمثل مشاركة في المشهد دون أن يمكن في أكثر الأشكال قرباً من الإيهام الأصلي، تخصيص مكان لها[٢٨]». كيف يتفق، بعبارة أخرى، ان يقوم الإيهام بعيدا عن الاقتصار على إخفاء الموضوع قبل كل شيء، على إخفاء للذات الراغبة (أو، إذا فضلنا، على تظاهر) ومن أين يأتي وجوب تجريد هذه الأخيرة وتجميدها في دور؟

وباختصار من أين يأتي وجوب محاكاة الرغبة؟

نقطة الآخر:

إذا أردنا أن نحاول الإجابة عن هذه، الأسئلة فربما كان علينا، إذ ذاك، قبول بعض القرارات التي مايزال التحليل النفسي، حتى اليوم، يقاومها بضراوة. وهذه المقررات هي: ربط الرغبة بالمحاكاة لا بالممنوع أولاً بالخيالي لا بالرمزي بعبارة أخرى، إذا كان هذا التمييز مازال مناسباً (وهو مالا نعتقده)، العودة عن الفكرة القائلة بأن للرغبة صلة مهما كانت ضئيلة بهدف (لو كان مفقوداً دائماً لأنه متمفصل في طلب لغوي)، العودة، في الوقت نفسه، عن فكرة ذات للرغبة (ولو كانت ذات التصور واللغة والكبت الأصلية غير المكافئة لنفسها فعلاً) والتخلي أخيراً عن مجازات المشهد» والإخراج أي، بإيجاز كل المسرحة التمثيلية الكامنة كموناً عنيداً في نظرية الرغبة التحليلية- الدائمي الحضور لدى فرويد وخلفائه أو إخضاعها على الأقل لإعادة تفسير عميقة.

ونتعرف في ربط الرغبة بالمحاكاة، دون الإشارة إلى شيء مرغوب فيه، الفرضية الأساسية لتحليلات رونيه جيرار[٢٩]» في مبدئها: ليس للرغبة هدف وأنها لاتعرف على الأقل أي هدف قبل أن يأتي وسيط- معلم صديق كتب، نموذج، ثقافة الخ.. ليعملها بأنه مرغوب فيه.

فلا ينبغي إذن، ضمن هذا المنظور تخيل أي ارتباط أساسي للرغبة بهدفها: فالرغبة في شيء هي رغبة - نتيجة، رغبة مستقرأة[٣٠]» وفي كل الأحوال ثانوية بالنسبة إلى تقليد رغبة آخرى إلى محاكاتها. وبعبارة أخرى، أيضاً، إن الرغبة قبل كل شيء، محاكاة، وهي مستقرأة، أولا، من جانب نموذج تتطابق معه (تتقمصه»). وليس ذلك لوجود رغبة ما في التقليد، «دافع تقليد» ما (فمن شأن ذلك أيضاً أن يكون تنازلاً مبالغاً فيه لفكرة مرمى خاص للرغبة، بل هو، بالأحرى، لأن المحاكاة: تعلم الرغبة، تدلها على اتجاهها وتستثيرها بصورة أعم. وتلك هي الرغبة وتلك هي في الوقت نفسه، مصفوفة الخصومة والكراهية والعنف (في النظام الاجتماعي).. «أريد مايريده أخي، نموذجي، معبودي وأريده بدلاً منه «وبالتالي: «أريد أن أقتله، أن أحذفه». وبمجرد أن تلتحم الرغبة بالآخر - «الآخر الصغير»، «القريب، كما من شأن لاكان أن يقول دون شك[٣١]» فإنها تصبح على الفور قتالة للآخر: فيليا ونيكوس.

فلنعد مزودين بهذه الفرضية المؤقتة (ومستعدين لوجوب تعديل لاحق للتعابير التبسيطية غالباً، التي يوصفها بها جيرار)، إلى النظرية الفرويدية في الرغبة والإيهام. لنتفحص سريعاً التعديلات التي تستطيع إدخالها فيها:

١ - أول هذه التعديلات يتصل بالأولوية التي يوليها فرويد للجنس وذلك، على الأقل، إذا فهمنا من هذا التعبير جنسية موضوعية. فالرغبة، وهي محاكية ليس لها، على وجه الدقة، أي موضوع- أي موضوع نوعي ينتمي إليها خاصة على كل حال.

صحيح أني إذ أرغب فيما يرغب الآخر فيه أرغب أيضاً في الموضوعات التي يرغب فيها في هذا الموضوع الجنسي أو ذاك مثلاً (وهو الموقف المثلثي العادي الذي يتوقف عنده جيرار في معظم الحالات):

ولكن هذا الموضوع لن يكون مرغوباً فيه إلا لأنه إحدى صفات «نموذج» المحاكاة المرغوب فيها، إحدى ذيوله العديدة (بالمعنى الذي تتحدث فيه ميلاني كلاين، عن «الأب الأوديبي»، أحياناً بوصفه مجرد ملحق بالأم مشتهى من جانب البنت الصغيرة)[٣٢]. وضمن هذا المعنى لاشيء يكرس الموضوع الجنسي سلفاً لموقع المرغوب في الدرجة الأولى.

وسوف يظهر، بالتأكيد، اعتراض يقول إن ذلك ليس، جديداً أبداً وأن فرويد، من جانبه، عرف من قبل كيف يفصل الرغبة عن صورة غريزة تمضي مباشرة إلى هدفها ملحاً على طابعها الإبدالي، التفويضي، بالنسبة لموضوع الرغبة الذي يستند إليه. وسوف توجه إلينا النصيحة بأن نعيد قراءة كتاب «ثلاث مقالات في النظرية الجنسية»: فالموضوع الجنسي ليس فيه «جنسياً» بالمعنى الشائع للكلمة (إنه الشيء المتمثل، المتخيل)، ولا «موضوعاً» بالمعنى الحقيقي للكلمة (لأنه مفقود بصورة أصلية، غائب غياباً لا علاج له، ينقص التصور). إن هذا الشيء مؤكد. ولكن الرغبة، إذا انفصلت عن الحاجة وانحرفت عنها فوراً، فذلك بموجب نظرية الإسناد، باستنادها إليها أولاً، بمحاكاتها كما يقول جان لابلانش[٣٣]. وإذا كان الظل الجنسي للغريزة يقتضي، مبدئياً، غياب الموضوع، إلا أنه يبقى أن مرمى الرغبة مازال وسيبقى منصباً على موضوع وإن كان خائباً خيبة غير محدودة.

واتجاه الرغبة إلى موضوع - وهو تنازل كبير للنظرية الجنسية أمام نظرية للحاجة- هو مايجب على فرضية المحاكاة أن تسمح بعد الآن بالابتعاد عنه - فليس الفراغ الذي يحفره تصور الموضوع- الهذيان الذي يحاول عبثاً استعادته (فرويد) أوالطلب اللغوي الذي يصاغ ويلغى فيه في الوقت نفسه (لاكان[٣٤])- هو الذي يطلق الرغبة، بل إن مايطلقها هو تمثل نموذج للرغبة بالمحاكاة، تقمص لهذا النموذج،

وهو «نموذج» يمكن، حقاً، أن يتطابق مع مايكشف عنه التحليل النفسي، من جانبه، على أنه موضوع (ونكون، إذا ذاك، بعيدين فعلاً عن الموقف المثلثي الذي يصفه جيرار): ، فيتفق كما بينت ميلاني كلاين أن «تشتهى» صفات ثدي الأم «الجيد» («الموضوع الجيد») فوراً من جانب الرضيع فيعمل الثدي، إذ ذاك، مولداً للرغبة أكثر بكثير منه موضوعاً لها («أريد أن أحصل على ما للثدي لأني أريد أن أكون «الثدي»)، وبعبارة أخرى، فإن الرغبة لاترمي بشكل أساسي إلى اكتساب موضوع او امتلاكه أو الاستمتاع به، بل ترمي (بقدر ماترمي إلى شيء من الأشياء) إلى هوية ذاتية. وفعلها الأساسي هو الكينونة (أكون مثل)، وليس الحيازة (أتمتع بـ). ولنقرأ الملاحظة التالية التي كتبها فرويد قبل موته: «الحيازة والكينونة لدى الطفل، يعبر الطفل، طواعية، عن العلاقة بالموضوع بالتقمص: أنا الموضوع. والحيازة هي أكثر الاثنين تأخراً، وهي ترتد إلى الكينونة بعد فقدان الموضوع مثال الثدي: الثدي جزء من «أنا»، أنا الثدي. وفيما بعد، فقط يقال: امتلكه أي لست هو[٣٥]». وينجم عن كل ذلك أن الجنس ليس هو ماينبغي أن نلقاه باستمرار في صميم الإيهام أو الحلم أو العرض، بل هو شيء آخر مختلف تماماً هو: الغيرة أو الحسد أو الخصومة أوالطموح – وكلها عواطف تثيرها محاكاة شخص آخر نريد أن نعادله، نحتل مكانه، نكونه. وفرويد يعرف ذلك جيداً، وهو الذي وصف وصفاً مدهشاً محتوى أحلامه الطموح والمصطبغ بهذيان العظمة – متوقفاً في خفر موفق أمام معناها الجنسي[٣٦] أو الطابع «البطولي» الممجد للذات باستمرار، لأحلام اليقظة أو لقصة العُصابي العائلية. وماهو أفضل من ذلك، أيضاً، هو أنه كان يربط أصل الإيهام، صراحة، برغبة (الرغبة في العظمة) وفعالية (اللعب) محاكيتين دون ريب. وتشهد على ذلك بوضوح بالغ عدة نصوص من مرحلة ١٩٠٥ – ١٩٠٩. وهكذا، فإنه يقول في «القصة العائلية لعصابيين». أولا، الأبوان هما، بالنسبة للطفل الصغير، السلطة الوحيدة ومصدر كل معتقد. وأكثر رغبات سنوات الطفولة هذه حدة وأحفلها بالنتائج هي الرغبة في أن يصبح الطفل شبيهاً بهما، أي بالمماثل في الجنس منهما أن يصبح كبيراً مثل الأب والأم»[٣٧].

ومن هنا استنتاجه أن الصورة الأم للإيهام، كما يقول في «الكاتب والنزوات»، ليست تخيل الموضوع (الهذيان المتصل به، تصوره)، بل هي اللعب الذي يقلد الطفل، خلاله، الكبار، أي الأبطال: «لعب الأطفال موجه برغبات، وبعبارة أخرى أصح، بتلك الرغبة التي تساعد في تربية الطفل، رغبته في أن يصبح كبيراً راشداً. فالطفل يلعب، دائماً، لعبة «كونه كبيراً» وهو يقلد في ألعابه ما استطاع معرفته عن حياة كبار الأشخاص»(٣٨).

ولايحدث إلا في مرحلة ثانية - مرحلة التصور، أن يترك اللعب مكانه للمشهد الإيهامي الخالص ثم احتمالاً للإيهام الأدبي الذي يمثل المشهد المسرحي، كما يرى فرويد نموذجاً له.

«لايتخلى المراهق، إذ يكبر، عندما يتوقف عن اللعب، عن شيء آخر خلاف البحث عن نقطة استناد له في الأشياء الواقعية. فهو ينقطع الآن إلى خياله بدلاً من أن يلعب. وقد حافظت اللغة الألمانية خاصة، على تلك القرابة بين اللعب الطفلي والإبداع الشعري مسمية «العابا spiele» تلك الإبداعات الأدبية للتصورات. فيقال ustspile(كوميديا) Trauerspile (تراجيديا) ويسمى الشخص الذي يلعبها schalnspieler ممثلا»(٣٩).

إلا أنه عبثا ماتغير المحاكاة بمرورها من خلال هذه الصور المتعاقبة قوامها (إذ تتحول من محاكاة لعبية إلى تقليد فني بالمعنى التقليدي لكلمة «تصوير»، أي العرض المسرحي)، فإنه يبقى، فيما يرى فرويد، أن ما يحقق فيها دائماً هي رغبة في العظمة. وكيف يكون ذلك؟ بالتقمص:

«المشاركة في المشهد المسرحي كمشاهد تقدم للراشد الشيء نفسه الذي يقدمه اللعب للطفل الشيء الذي يجد هذا الأخير من خلاله تلبية لأمله المتلمس في معادلة الراشد. فحياة المشاهد بالغة الضآلة، إنه يحس نفسه مثل «البائس» الذي لايمكن أن يحدث له شيء كبير» وقد توجب عليه، منذ زمن طويل، أن يخنق أوبالأحرى أن يحول الطموح الذي كان يغذيه في أن تصبح أناه مركز حركة العالم، فهو يريد أن يحس ويفعل، أن يفصّل الأشياء على هواه، إنه يريد، باختصار، أن

يكون بطلاً، وهذا مايمكنه منه الشعراء الدراميون بإتاحتهم له تقمص بطل[٤٠] وينبغي أن نبدي أعجابنا في كون فرويد قد عرف، هنا وهناك، تجنيب الرغبة والإيهام سيطرة الجنس الملحاحة. وهذه ملاحظات هامة تصلح أن تكون إشارات طريق. إلا أنه ينبغي أن نعترف بأن هذه الانفلاتات قصيرة. فليست بعيدة في الواقع، قط، تلك البرهة التي تخضع، فيها، الرغبة للجنسى وترتد إلى الارتباط بموضوع.

والنموذج الفرويدي للبطل كما نعرف هو أوديب، قاتل أبيه. وهذا يعني أن الطفل لايتقمصه إلا ليمتلك الأم: فهو يريد أن يصبح أوديب لأنه يريد امتلاك جوكاست وليس العكس. فوراء الطموح التقليدي البطولي، ووراء كل الانصهار الميثولوجي- الاجتماعي للإيهام يجب أن نفتش عن المرأة، عن الموضوع:

«إن ملاحظة دقيقة لأحلام اليقظة تعلمنا أنها تستخدم في تحقيق رغبات، في تصحيح الوجود في حد ذاته، وأنها ترمي بصورة رئيسية إلى هدفين: جنسي وطموح (ولكن الهدف الجنسي غالباً مايختبىء أيضا خلف هذا الأخير)[٤١].

أو أيضا: «الرغبات التي تزود الإيهام باندفاعه تختلف باختلاف جنس الشخص الذي يستسلم للخيال وطبعه وشروط حياته، ولكننا نستطيع، دون جهد، تجميعها في اتجاهين رئيسين. فهي إما أن تكون رغبات طموح تستخدم في إشعال جذوة الحماسة في الشخصية وإما أن تكون رغبات جنسية [. . . .] إلا أننا لانريد أن نلح على التعارض القائم بين هذين الاتجاهين بل نريد بالأحرى أن نشير إلى أنهما غالباً مايختلطان. فكما أن صورة المتبرع، في كثير من روافد المديح مرئية في إحدى الزوايا، كذلك نستطيع أن نكتشف، في معظم إيهامات الطموح، السيدة التي يحقق من أجلها الحالم كل إنجازاته، السيدة التي يضع عند قدميها كل ضروب نجاحه قرباناً، مختبئة في زاوية ما»[٤٤].

إن المسألة هي حقاً هنا. فلماذا لانرى العكس؟ لماذا لا أكون راغباً في السيدة بقدر «طموحي أي، بعبارة أخرى، بقدر ما أريد الوصول إلى المكان الذي يتم

امتلاكها فيه؟ (فرغبة أوديب تنطلق، بعد كل شيء، من الآخرين: أولاً من العراف الذي يتنبأ بالعلاقة الجنسية بالمحارم - يصفها - ثم من أهالي طيبة الذين يحددون له جوكاست جائزة الإنجاز بطولي. . .).

٢- وهناك نتيجة ثانية لفرضية المحاكاة لا تقل حتماً عن الأولى متصلة بمسلمة رغبة خاضعة لمبدأ اللذة. إن أطروحة فرويد حول هذه النقطة محددة جيداً حتى كتاب «ماوراء مبدأ اللذة» على الأقل: فالرغبة ليست، فقط، بحثاً عن موضوع (حسب تعبير فيربان) بل هي أيضاً، وخاصة، بحث عن اللذة. وهكذا فإن الدافع لاينطلق بحثاً عن موضوع إلا ليصل إلى هدفه الذي هو الحصول على اللذة بحذف حالة التوتر في المصدر الدرامي سواء أكان ذلك بتبني الطريق الطويلة الشاقة، طريق تحويل مناسب للواقع (وهذه هي حال دوافع الأنا)، أم بسلوك سبيل المنحدر القصير المستعجل الذي يوقع الاضطراب، سبيل الهذيان والأفاعيل الأولية (وهذه هي الحال مع الدوافع الجنسية العصية على اختبار الواقع). وكل ذلك يردنا، في نهاية المطاف، إلى فرضية يصفها فرويد على أنها «وهم نظري» أحياناً وعلى أنها «افتراض بيولوجي مسبق» أحياناً أخرى، فرضية جهاز نفسي مضبوط من جانب الميل إلى استبعاد الإثارات وردها إلى أدنى مستوى ممكن.

«إن تراكم الإثارة، بموجب صيغ ليس علينا الحديث عنها هنا، يعاني بوصفه عدم لذة ويسبب فعالية الجهاز بهدف إعادة خبرة الإشباع التي كانت تتضمن خفضاً للإثارة ويحس بها كلذة. لقد أطلقنا اسم الرغبة على هذا التيار للجهاز النفسي الذي يتجه من عدم اللذة إلى اللذة»(٤٣)

وضمن هذا المعنى، فإن تحقيق الرغبة مرادف مضبوط، بالنسبة إلى فرويد، للذة أو للمتعة. ومن هنا، من جهة أخرى، تشبثه بجعل الممنوع والمكبوت مسؤولين عن العالم العصابي، مثلاً، أو عن الأحلام المؤلمة أيضاً: ذلك أن أصول عدم اللذة لايمكن أن تكون إلا خارج الرغبة منذ أن لايفترض في هذه الأخيرة، إذا تركت لذاتها، التوجه إلى غير اللذة. إلا أنه من هنا، أيضاً تنشأ خطورة المسألة التي تثيرها

ظواهر كالمازوشية (حيث يستمتع المرء بالألم) ورد الفعل العلاجي السلبي (حيث يرفض المرء الشفاء) وإجبار التكرار حيث يكرر الألم) - أي التي يثيرها، باختصار، كل «ماوراء» مبدأ اللذة الذي سيواجهه فرويد بالتدريج: أفليس ما نحن مدعوون إلى التفكير فيه، إذ ذاك، تمفصلاً داخلياً للذة والألم.

إننا نستطيع، ويجب علينا، أن نبين في أي شيء تتصل هذه الظواهر - التي سيسمع فرويد، من جانبه، وراءها عملاً عنيداً لدافع موت ينزع إلى درجة الصفر من التوتر (باختصار: إلى متعة مطلقة، حقاً، بالمحاكاة، بازدواجية تقمص الآخر، وخاصة بمقلوبيته. إلا أننا نرى فعلاً ودون أن نقوم بهذه التحليلات الآن، إن ماهو صعوبة بالنسبة إلى إشكالية للرغبة ما للذة لايعود كذلك، بالصورة نفسها، بالنسبة إلى إشكالية للرغبة المحاكية. أن كون الرغبة تتوجه نحو خبرات غير سارة مؤلمة بل مميتة، هو أمر عجيب، دون شك، ومازال يقتضي تفسيراً. ولكن ذلك لم يعد يشكل، من حيث المبدأ، فضيحة نظرية منذ أن نسلم بأن الرغبة لاتنتظم، قبل كل شيء حول الحصول على اللذة، بل حول نموذج تقمصي. فبما أنه ليس للمحاكاة أي هدف خاص، فهي غير مبالية حيال اللذة وعدم اللذة- «وراء» مبدأ اللذة، «قبل» هذا الأخير.

فلنفكر فقط بمثال (نموذج) الطفل ذي البكرة[٤٤] إننا نعرف دهشة فرويد حيال لعبة حفيده هذه: فقد اعتاد هذا الأخير رمي لعبة بعيداً (أو ووو.. بعيداً) وخاصة فيما يتعلق ببكرة خشبية كان يعرف جيداً كيف يستعيدها (دا) بسحبه الخيط المربوط بها، ولكنه كان يفضل، مع ذلك، تكرار الاختفاء. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن حيرة فرويد تابعة مباشرة للتفسير الذي يجعله يماثل بين البكرة وموضع رغبة هو، في تلك المناسبة، الأم (التي كان يتفق لها، بالتأكيد)، أن تذهب، أن تختفي). ذلك أنه كيف نفسر، إذ ذاك كون الطفل يفضل تكرار الخبرة المؤلمة (غياب الموضوع) كثيراً على خبرة الإشباع (حضور الموضوع)؟ لماذا - ومن أجل أي «كسب للذة» -كان يخرج «الفصل الأول» (الرحيل) طواعية أكثر من «الفصل الثاني» (العودة[٤٥]؟)من كل التفسيرات التي قدمها فرويد، لايحتفظ في الغالب إلا بالأول لأنه يبدو إشارة إلى ماوراء مبدأ اللذة: فالطفل يسيطر بصورة فعالة على الموقف المؤلم بتكراره بدلاً من

أن يدع نفسه غارقاً فيه بصورة سلبية. وبعبارة مختصرة أنه، إذ يرغب بتكرار الألم المعانى، لايعود يعانيه (بتضحيتي بنفسي تضحية حرة للقانون، أو للقدر اللذين يحددان مصيري بصورة خارجية، أجعل منهما ملكاً لي وهكذا، أحدد مصيري ذاتياً: وذلك مخطط معروف للديالكتيكية التأملية لم يكن، دون شك، عديم الأثر في الجاذبية التي مارسها هذا المقطع على بعض المحللين النفسيين الفرنسيين). ولكن هل جرى تفكير كاف بما يقتضيه هذا الانتقال من السلبية إلى الفعالية، هذا الانتقال إلى الفعل اللعبي ؟أليس من الأفضل أن تتحدث عن تقمص (ضا غط سلبي) للقطب الموجب من المشـهـد- أي للأم - بدلاً من أن نرى في هذا الانتقال أثر قرار إرادي (لايهم إن كان شعورياً أو لاشعورياً)؟ فيجب أن يكون جلياً، فعلاً، أن الطفل، إذ يتخلى عن لعبه (. . ممتلكاته») يفعل بها ماتفعله أمه به. وبهذا المعنى ليست الأم هي التي يضحي بها برمية لعبة بعيداً، بقدر مايضحي بنفسه مبتعداً هو ذاته عن نفسه، ممثلاً دور الأم («الدور الفعال»). ويجب، بالتالي، أن نعيد النظر في تفسير فرويد المبالغ في «اقتصاده». فالطفل لايلعب بفقدان موضوع متعة، بكل مايمكن أن يكون في هذا الإخراج من مكر وغرض وحساب (من «هزل») كما كان من شأن باتاي أن يقول: التظاهر بالخسارة من أجل (الربح[٤٦] إنه يلعب دور الأم وبذلك، بتقمصه إياها، يضيع بالبادرة نفسها التي يحاول بها، أن يقوم كذات خاصة، حرة مستقلة، فعالة.

وفضلاً عن ذلك، فإن فرويد لايغفل عن أن يقترح، هو نفسه، هذا التفسير في البرهة نفسها التي يؤكد فيها بقوة أن فرضية دافع خاص للتقليد كسبب للعب هي «فرضية نافلة». وبالفعل فهو يلاحظ أنه يتفق للطفل أن يخفي نفسه من مرآة (بيبي أو وو. . .): فلم تكن الأم (الموضوع الأمي الممثل بالبكرة) هي ما كان يصرفه بالضرورة. ومن جهة أخرى فإنه يعبر عن فكرة تبادل انتقامية، فكرة رد بالمثل، عدوانية، حيال الأم («حسناً! اذهبي أنا لست في حاجة إليك! إني فيه أنا الذي أطردك»): فمكان الأم، إذن هو الذي يضع الطفل فيه نفسه. وأخيراً، وبشكل خاص، فإن فرويد يقترح من جديد فرضية لعب من نمط هذيان العظمة يحاول الطفل، بواسطته أن يمتلك، بالمحاكاة، القوة الأبوية الكلية (السيادة، «العظمة»)

نرى جيداً أن الأطفال يكررون في اللعب كل ماولّد لديهم في الحياة انطباعاً كبيراً. إنهم يرتكسون لقوة الانطباع ويغدون»، إن صح هذا القول، أسياد الموقف. إلا أنه من الواضح جداً، من جهة أخرى، أن كل فعاليتهم اللعبية متأثرة بالرغبة التي تسود هذه المدة في حياتهم: رغبة الطفل أن يكون كبيراً، أن يستطيع فعل مايفعله الكبار[٤٧]. صحيح أن فرويد يرى في ذلك، من جانبه، حجة لصالح تفسير «اقتصادي اللعب، أي موجه بمبدأ اللذة: فلعب دور الأم أو الأب أو الطبيب هو، بموجب هذا التفسير، تحقيق لرغبة الطفل في أن يكون كبيراً، أي في الحصول على كسب من اللذة دون النظر إلى المزعجات التي يتضمنها اللعب. ولكننا يجب أن نرتاب بهذه النتيجة بدورها. ذلك أن هذه الرغبة من جانب الطفل في أن يكون كبيراً لاتحمل، على وجه الدقة، لذة ولاعدم لذة. فهدفها ليس تلذذياً وذلك أولاً لأنه ليس لها أي هدف خاص. فهي لاتسبق المحاكاة اللعبية ولا تستخدم اللعب وسيلة لتحقيق غاية، بل هي، بالأحرى، تتكون فيه: فالطفل لايرغب في أن يكون كالكبار، في أن يكون له مالهم الخ.... إلا بقدر مايتقمصهم، قبل أية رغبة. ولهذا السبب نفسه، يتقدم بصورة عمياء نحو هدفه: فهو لايتنبأ بشيء، لايستهدف شيئاً، لايتقدم من أجل شيء قبل أن «ينخرط» إن صح التعبير في التقمص. فلا توجد، هناك، في البداية على الأقل، أية غائية أي حساب، أي اقتصاد: فالرغبة ليست موجهة باللذة، بل هي فاقدة. للتوجيه بالمحاكاة – أي ماوراء مبدأ اللذة.

٣- أما فيما يتعلق بأهم نتائج فرضية المحاكاة، فهي تمس، مباشرة نظرية الإيهام وتحقيق الرغبة، وهي، من هذه الناحية، حاسمة في غرضنا. فقبل كل شيء، إذا لم يكن مايجذب الرغبة موضوعاً، بل كان تقمصاً فإننا نفهم، بيسر لماذا يسبب الإيهام. بهذا التكرار مسرحة فما هو الحلول مكان آخر (بتقمصه، باتخاذ سماته، بتبني موقعه في بنية الخ..) إن لم يكن لعباً- بمعنى أن يلعب المرء دوراً؟ ومن هنا تبرير الصلة التي يقيمها فرويد بين الإيهام ولعب الطفل واللعب المسرحي الخالص[٤٨]: إن «ذات» الإيهام هي الممثل (وليس المشاهد)، المحاكي (وليس المخرج) وهي تنخرط انخراطاً فعالاً في المشهد بدلاً من أن تبقى خارج الدراما. إنها تلعب، كما يفعل الطفل بالبكرة (إنها تعرض نفسها بكل معاني هذه الكلمة). وهكذا تكون

الهستيرية، في إيهامها، تلك الفتاة موضوع الإغواء أو فاعلته، المغرية، أو يكون مريض رهاب الساحات العامة، أيضاً، تلك المومس التي تعرض نفسها على الرصيف، أو يكون الهستيري الصرعي ميتاً. . . (٤٩) إن التقمص الإيهامي كلي لاتحفظ فيه ومن أجل ذلك يكون من المناسب أن نحدد، مباشرة، أن «ممثل» الإيهام ليس الممثل الموصوف (موضوع الحلم؟) من جانب المؤلفين: فهذا الأخير منتظم، كما يقال، بموجب «نموذج مثالي متخيل» (ديدرو) ولكنه يحاذر جيداً من أن يدخل جلد هذه الشخصية التي يقتصر على «الشهادة لها» (بريخت). إنه مجنون بالمقابل، لأنه يذوب في نموذج المحاكاة (الذي لايعود) منذ ذلك الحين، بالضبط نموذجاً. . .) إنه مأخوذ في مشهد الإيهام كما كتب لابلانش وبونتا ليس. ونفهم من ذلك أنه يعد نفسه هذا أو ذاك من الأبطال. ومن هنا يكون محاكياً كاملاً، مأخوذاً بدوره بالمعنى الحرفي للكلمة.

وسوف يعارض ذلك، بالتأكيد، بكل الحالات العديدة جداً التي تشغل فيها الذات حيال الإيهام موقع متفرج، موقع مشاهد ثالث أو راءٍ. إن هذا الاعتراض الذي تدعمه البداهة (أي الرؤية من حيث الاشتقاق) قد لايصمد للفحص. وهذا على الأقل ماسنحاول بيانه هنا بتأملنا المقال الذي كرسه فرويد عام ١٩١٩ للإيهام الأنثوي مقال «طفل مضروب(٥٠)» بمزيد من التمعن.

من المؤكد فعلاً أن الذات لاتظهر في الطور النهائي من الإيهام (الثالث في تسلسل فرويد) الذي يعطي المقال عنوانه: ويدور الأمر حول مشهد يُرى فيه طفل (آخر) مضروب دون أن تتدخل الذات في المشهد. ويلاحظ فرويد، جيداً، أن «المريضات» عندما تلح عليهن الأسئلة يقتصرن على القول: «إني على وجه الاحتمال، أرى»(٥١). وبالتالي فإن الذات موجودة في القاعة التي تحضر فيها التمثيل. إلا أننا سنلاحظ أن كل جهد فرويد ينصب على بيان كون إخراج المريضة إلى القاعة حيث تعد الضربات مهرباً»، نتيجة لكبت طور ثان «مازوشي» كانت تتلقى فيه، الضربات من الأب (. . أنا مضروبة من جانب الأب»). وبالفعل فإنها «هي» كما يؤكد في عام ١٩١٩، التي مازالت تضرب متخذة سمات الصبيان، تماماً كما أن قضيبه كما يؤكد في عام ١٩٢٥(٥٢) هو المضروب- المداعب منذ ذلك -الحين

ومن هنا تنشأ النشوة الاستمنائية التي يحدثها الإيهام وهي مايشهد على انخراطها في المشهد.

وهذا الانخراط ليس أقل وضوحاً في طور الإيهام الأول الذي يستخلصه فرويد («الأب يضرب الطفل») وذلك رغم الظاهر. والحق هو أن فرويد لايشير إلى هذه الإمكانية في مقاله، وذلك لأن الأمر كان يدور، بالنسبة إليه، إذ ذاك حول إسناد المشهد إلى الثلاثي الأوديبي الكلاسيكي: فيفترض في الأب أن يمثل فيه موضوع الحب المحرم الذي يثبت حبه الحصري للذات بمعاقبته طرفاً ثالثاً مزعجاً (أخاً أو أختاً). فهذا إذن، إشباع هذياني لرغبة في موضوع، وهو يدع الذات، على مايبدو خارج الفعل. ولكن فرويد يفتح الباب لفهم مختلف تماماً للموقف الخصوصي، وبالتالي للإيهام، باقتراحه، بعد ست سنوات، كون الغيرة التي تجلب الضربات للطفل الآخر متأصلة في الرغبة في القضيب. ذلك أن الرغبة -وهذا مابينته أبحاث مدرسة كلاين[٥٣] - تقوم في علاقة ثنائية لاثلاثية. وبدلاً من أن تنجم عن خصومة للموضوع (المحبوب، المرغوب فيه)، تنصب مباشرة على طرف ثان (وليس ثالثاً) مكروه بقدر ماتتخذ الذات مكانه وترى نفسها للسبب ذاته محرمة مما يصبح، منذ ذلك الحين، مكانها. ومن هنا إلى تصور الرغبة (في القضيب) خصومة من نموذج المحاكاة لاتوجد إلاخطوة واحدة سوف نجتازها: فالطفل المعاقب في الطور الأول من الإيهام هو حقاً الذات نفسها (إذا مازال في الإمكان أن نقول ذلك) تماماً كما هم الذات نفسها الصبيان «المضروبون -المداعبون» في الطور الثالث. وبسبب هذا التقمص الغاضب للخصم المقلد، يشبع هذا الأخير ضرباً وتلك هي سادية الطور الأول التي لاتعود (كما افترض فرويد) إلى دافع سادي قوي يتراكب مع الحركة الأوديبية بقدر ما تعود إلى العدوانية التي يستجرها الطرف الثاني حتماً (وهو أمر كان يعرفه هوفمان وبو ودوستويفسكي). ونرى على الفور الصلة الوثيقة بين هذه السادية و «مازوشية» الطور الثاني: ذلك أنه إذ أضرب «الآخر» بقدر ما أتقمصه فمن المفهوم أن أكون المضروب.. «أنا نفسي». والسادية تتحول مازوشية في لازمنية الإيهام (اللاشعور لايعرف الزمن) ومن أجل ذلك، أيضاً يكون من النافل

أن نتخيل، على غرار فرويد، تعاقباً زمنيا بين الطورين أي في هذه المناسبة، ارتداداً ثانوياً للسادية على الشخص نفسه ونكوصا إلى طور سابق للمرحلة التناسلية تالين لكبت الأوديبي. فالواقع أننا، هنا، في مستوى «نزعة التعدي» التي وصفها علماء نفس الطفل (والتي افتتن بها ميرلو- بونتي ولاكان في فترتهما.)(٥٤) والعاطفة «المازوشية» ليست، في هذا المستوى، علامة على الشعور الأوديبي بالألم بل هي المقلوب الإلزامي للفعل «السادي» دون أن يمكن تثبيت الذات «ضاربة» لا «مضروبة» على أساس أنها الاثنان معاً (اللاشعور لايعرف التناقض). وكان على فرويد، في كل الأحوال، أن يفترض حقاً مثل هذه المقلوبية للأنا والآخر على أنه، يبين عام ١٩٢٥، أن الطفل المضروب بسبب رغبته في القضيب كان و «منذ البداية» كما يقول - القضيب المضروب- المداعب للشخص: إذ يعد هذا الأخير نوعاً ما القضيب ليضرب. فيمكن إذن أن ندعي، من الآن فصاعداً، أن الذات ليست في موقع مجرد المشاهد حيال الإيهام: إنها هي نفسها، أيضاً التي تتحرك على المسرح. ولكن هناك ماهو أهم. ذلك أنه حتى لو تقمص المشهد، وحتى لو كان هذا التقمص مؤثراً إلى درجة تجعله يجهل الإطار التمثيلي وتحمله على «الدخول في المشهد، وذلك إلى حد ما، كما هو الأمر بالنسبة إلى دون كيشوت في مسرح (مر) والمعلم بطرس، فيبقى هناك استمرارية مشهد. فمع وجود علاقة «التعدي» أو «الثنائية» نبقى في مستوى المشهدي. فالآخر مرئي حتى لو كان «أنا أخرى» وليس ممثلا. فيجب إذن أن نلتفت إلى مايكتشفه فرويد بوصفه الطور الثاني للإيهام. إن الذات، هذه المرة، هي فعلاً الممثل في الإيهام دون ريب. وذلك أولاً لأنه يجري تولي هذا الأخير بصيغة المتكلم: « أنا مضروبة من جانب الأب »، ثم لأن «أنا» هذه مزيفة كما يكون الأمر حين يلعب المرء دوراً: وقد رأينا منذ قليل أن «الأنا» تأتي هنا في مكان الخصم موضوع المحاكاة: فهي تتحدث أو يجري التحدث عنها بدءاً من موقع لآخر (ونحن لانقول: موقع الآخر). إلا أن هذا الطور من الإيهام جدير بالملاحظة من جهتين. فهو، من جهة أولى، كما يقول فرويد، أشد الأطوار الثلاثة حسماً أهمها جميعاً وأحفلها بالنتائج(٥٥). وهو يواصل العمل أفقياً في إيهام «طفل مضروب»

الذي يستخلص منه «دلالته» العميقة («المازوشية») وهو أيضاً الذي يعطي في العمق ذكرى «الأب يضرب الطفل» معناها، ويتردد فرويد، فعلا، تردداً ذا دلالة في إعطاء هذا الطور التمهيدي» قوام الإيهام:

«يمكن بداهة أن نتساءل بتردد ما إذا كان ينبغي فعلاً أن نعترف بطابع «إيهام» لما ليس بعد سوى الطور التمهيدي لإيهام الضرب اللاحق. وربما دار الأمر، بالأحرى، حول ذكريات تصل بمشاهد شوهد جريانها، برغبات ظهرت في مناسبات مختلفة[٥٦].

فالمشاهد المرئية توفر فرصة للإيهام الذي يستولي عليها ويوظفها. ولكنها ليست الإيهام بالمعنى الحقيقي للكلمة. وربما كان من المفضل أن نقترح كون الطور المسمى «ثانيا» طوراً مسبقاً للطور المسمى «أولاً» وهو ما لن نفهمه على أنه سبق للزمن «المازوشي» على الزمن «السادي»، بل نفهمه بمعنى «أسبقية اللاتميز»، المتعدي للأنا والآخر (للفعل والمعاناة) على كل تميز للأدوار.

إلا أن هذه الأسبقية غريبة. ذلك أن هذا الطور -وذلك هو تفرده- لا يظهر للذات، لا يتبدى لها قط في حين يكون الطور الختامي شعورياً تماما. وفي حين يستطيع غير المصاب بفقدان الذاكرة استخلاص الطور التمهيدي دون صعوبات بالغة، فإن الطور الذي يشغلنا يبقى مخفياً بعناد عن الذات التي لاتملك أي منفذ إليه. فهو يبقى، كما يقول فرويد، لاشعورياً. وبالفعل، فهو غير مذكور لنا من جانب المريضة بل من جانب المحلل الذي يستنتجه بوصفه حلقة ناقصة، ولكنها ضرورية منطقياً، انطلاقاً من المادة المتوفرة. وعبثاً يحاول الثاني نقل هذا «البناء» إلى الأولى، فلن يكون، من جانبها، موافقة حقيقية ولا اقتناع داخلي أي بإيجاز أي تذكر:

«إن هذا الطور الثاني هو أهم الأطوار جميعها وأحفلها بالنتائج، إلا أنه يمكن أن يقال عنه ضمن معنى ما، أنه لم يكن له وجود حقيقي قط. فلا يجري تذكره في أي حال من الأحوال، ولم يصل، قط بمحتواه إلى أن يصبح شعورياً، إنه إنشاء من جانب التحليل ولكنه مع ذلك ضرورة[٥٧].

إن هذه النقطة يجب أن تسترعي انتباهنا فالمشهدان القادران على النفاذ إلى الشعور وعلى اتخاذ صيغة لفظية هما المشهدان المرئيان وهما يتضمنان، بالتالي، المسافة المشهديه (الرائي، المرئي، القاعة، المشهد) والفاصل التأملي (الأنا، الأنا الآخر) مهما يكن هذا الأخير باهتاً ومبهما. فالتصور يكون، إذ ذاك، من نموذج مسرحي (فالذهاب إلى المسرح، ويجب أن لاننسى ذلك. هو ذهاب للرؤية). وبالمقابل، فعندما تصعد الذات إلى خشبة المسرح، فإنها لاتعود تتصوره. فهي لاشعورية عند ماتمثل المشهد. وهذا لايعني أنها ستنتقل ببساطة إلى «ماوراء الشعور» على حد تعبير ليوتا[٥٨] على أساس أنها أيضاً تمثل، تحاكي (الخصم المحاكي كما قيل). وبالمقابل فإنها انتقلت فعلاً وحقاً مثل أليس عبر المرآة: فالتصور الذي يدور الأمر حوله (أو الفاعل إذا فضلنا ذلك) هنا ليس من مستوى التأمل المرئي، النظري المسرحي (فليس هو المحاكاة كما نفهمها منذ أفلاطون وأرسطو)[٥٩]. ومن هنا كون هذا الطور يؤلف حرفياً النقطة العمياء وفي الإيهام. ذلك أن النقطة التي ترى الذات انطلاقاً منها- لنسمها، من أجل أن نلعب على الكلمات نقطة الآخر على اعتبار أن الآخر الذي تحتل الذات مكانه لايُستوعب بوصفه آخر - هذه النقطة غير مرئية من جانبها. إنها لاتُرى. والذات لاتستطيع رؤية نفسها تحاكي آخر في برهة المحاكاة، تماماً كما لا تستطيع أن تقول إنها تمثل منذ اللحظة التي تمثل فيها. ومن أجل ذلك، من أجل رؤية غير المرئي أو من أجل قول مالا يلحظ- ينبغي عليها أن تعكف على نفسها، أن تغيب عن الصعيد الذي تتحدث عنه، أن تتخذ من نفسها مرجعاً لخطابها، أي بإيجاز، أن تأخذ مكان المشاهد الواضح الذهن (الفيلسوف المحلل، المخترع) الذي يرى النموذج ونسخته، الذي يميز بين المقلَّد والمقلِّد ويعطي لنفسه، بذلك، وسائل فضح أكذوبة المحاكي الذي يتظاهر بأنه آخر (إنه أفلاطون في «الجمهورية» إنه بريخت) أو جهل الأنا التي تظن نفسها آخر في العلاقة المسماة مشهدية (إنه لاكان). ولكنها لاتعود تحاكي، إذ ذاك. فهي تكون قد انتقلت إلى مستوى الازدواج النظري حيث تستطيع أن ترى نفسها وهي ترى، وترى نفسها وهي لاترى على وجه الاحتمال.

فالأمر إذن هو : إما أنها تمثل وإما أنها تحضر العرض، إما أنها ترى ببساطة وإما أنها ترى نفسها، مقدمة نفسها لنفسها، في مواجهة نفسها في موضوعية المتصور. فهي إما أن تكون في حالة تمثيل، هنا والآن ، في المشهد وإما أن نتصور نفسها هناك على المسرح. إن هذا المأزق عنيد يصعب تجاوزه. فعدم التميز بين الأنا والآخر -المحاكاة- تمثل فقط. وهو يفتضح منذ أن يتبدي للذات على المستوى المشهدي. فالصورة في المرآة أو المشهد، يكونان، إذ ذاك، قد فتحا، فعلاً، مساحة الخصومة (ولانقول الغيرية) : ومن هنا الغضب الفوري الذي يعصف بالطفل منذ أن يرى الآخر مكانه، ومن هنا الضربات التي يكيلها له بسخاء مع تلقيه إياها في المرآة. ولاشك في أن الآخر يكاد، إذ ذاك، أن يختلف عن الأنا (يكون الأنا تقريباً) ولكن هذه الأنا ستكون أنا مناهضة، خصماً، عدواً (آخر تقريباً) لأنها مشهدية.

إن هناك، بالتالي، طلاقاً بين المشهد الذي يمثل فيه المرء- «المشهد الآخر»، «المكان الآخر على حد قول فرويد الذي كان يعني دون شك: غير قابل للتعيين المكاني، للمواجهة، للردّ إلى أية مكانية أو قابلية للرؤية- والمشهد الذي يرى أو يجري الحديث عنه. فسوف يكون الأول دائماً معزولاً عن الثاني (إن أورفيوس لن يستطيع، قط، النظر إلى أوريديس، فذلك يعني قتل أوريديس فيه. ذلك أن أورفيوس هو بالتأكيد، أوريديس). . وبعبارة أخرى، فإن المحاكاة غير قابلة لأن تمثل للذات على نمط التصور: فهي منفلتة غير قابلة للتصور والضبط لأنها غير قابلة للمشاهدة حتى لو جرت من قبل مشاهدتها دائماً. ومن هنا نرى مايعنيه في هذه المناسبة، «الإيهام اللاشعوري فإذا كان هذا الأخير لاينفذ إلى الشعور، فليس ذلك لأنه شعوري من مكان آخر، مسقط على شاشة أخرى، ممثل على «مسرح خاص» ما لصالح «ذات لاشعورية» فرضية. فمن المناسب أن تتخلى نهائياً عن تلك الصورة، صورة الذوات المتداخلة : فإذا كان هناك من معنى للاحتفاظ بمفهوم اللاشعور، فيجب على كل حال أن نحرره مرة واحدة وإلى الأبد من الشبح الموروث من علم نفس نهاية القرن التاسع عشر وطبه النفسي ، من الذات الأخرى أو الشعور الآخر («الشعور المسرنم أو «المنَّوم» ، «تبدلات الشخصية» في لغة ازام

وبينه، و «حالة شبه تنويمية» في لغة بروير و «انفصال الشعور» في لغة فرويد المرحلة الأولى الخ. .). كلا! فإذا كان هناك لاشعور في هذه المناسبة، فذلك لأن هناك عدم قابلية للتمثيل بالمعنى الذي أتينا على عرضه. ومايحاول فرويد أن يحاصره تحت اسم الإيهام اللاشعوري - نقطة الآخر حيث أنا هي الآخر- يتجاوز تصورات الأشياء بقدر مايتجاوز تصورات الكلمات. فلا يمكن أن يرى ولا أن يقال: فما أن تحاول المريضات ذلك، بضغط من فرويد، حتى يقعن من جديد، على مرئيات، على مشاهد - مشاهد يستطعن، إذ ذاك، الحديث عنها كما يدعوهن التحليل إلى ذلك ولكنها تفصح بذلك، بالذات، عن غير المرئي. . وعبثاً تكون هذه المشاهد مبهمة وتغلف «صورتها» السادية «دلالة» مازوشية، وعبثاً تتكشف الشخصيات التي تتحرك فيها عن «بدائل للشخص نفسه» (كما يلاحظ فرويد بصدد الصبيان المضروبين في الإيهام الختامي)، فإنه يبقى أن المسرح منصوب من قبل وأن الذين سيظهرون عليه هم «آخرون»: فالتمثيل (تمثيل الذات) يكون قد بدأ وبدأت المشاهدة كذلك.

أما بالنسبة للصيغة اللفظية التي يقترحها فرويد للطور «اللاشعوري»، فنتصور أنها تدع المريضات غير مباليات في الوقت نفسه الذي يبدو فيه هو مقترباً أشد الاقتراب من صياغة المحاكاة الخالصة (أي غير الخاصة تماماً) التي تنشأ عنها، بصفة مواليد، المشاهد المرئية: أنا (آخر) مضروب». ذلك أن نمط الصياغة الذي يطلب منهن تبنيه خلال التحليل ليس نمط المحاكاة على وجه الدقة. فما الذي يطلبه المحلل منهن فعلا؟ إنه يطلب إليهن تذكر مشاهد واقعية أو إيهامية. إنه يحرضهن على تصورها، على دعوتها إلى المثول أمام الشعور وعلى الحديث عنها. إنه يكرسهن بعبارة أخرى للرواية: فيجب أن يروين ويجب عليهن، في هذه المناسبة، رواية أنفسهن مع التباعد عنها ومع رؤية أنفسهن مضروبات. إلا أن هذه الإعادة المشهدية هي، على وجه مضبوط جداً، التي لاتجري في المكان الآخر، في المشهد اللاشعوري الآخر الذي تمثل الذات فيه: فالمحاكاة بمعنى ما جديدة لا واعية، سابقة للوعي، وهي لهذا السبب نفسه غير قابلة للرواية، عصية على الرواية

الذاتية التحليلية. ومن جهة أخرى، فمن أين جاء فرويد بأن المرء يرى نفسه في الإيهام (أو في الحلم) على طريقة رؤيته لنفسه في المرآة؟ إنه لأمر كبير الدلالة بهذا الصدد، أن تنتهي مريضات فرويد، في سعيهن لرؤية المشهد الآخر، إلى خيالات يكون فيها آخرون ضاربين أو مضروبين. ذلك أنهن يرين أنفسهن، إذ ذاك، في هذا الآخر، في هؤلاء الآخرين: فالتشابك بالمحاكاة بين الأنا والآخر، الإسقاط في المقابل المرئي، يكون قد ضاع ولكنه يقارب على الأقل، ويحتفظ به نوعاً ما من خلال تقمص الآخرين المرئيين. وبالمقابل، فإن رؤية الذات هي الابتعاد عنها نهائياً بحذف كل إشارة إلى التقمص بالمحاكاة. ولكن الواقع هو أن «الذات» (المحاكي) لاترى نفسها قط في الإيهام - ليس أكثر مما ترى نفسها من جهة أخرى في الحلم: فعندما يروي لنا فرويد في «تفسير الأحلام» أنه يرى كتاباً أمامه (حلم المونوغرافيا النباتية) فإنه يكون فعلاً في مستوى التفكير، في المستوى الثاني (الثانوي) من «رواية الحلم» حيث يرى نفسه رائياً فاتحاً، بذلك، الطريق إلى التفسير الذي سيراه في مكان السيد فليس. ولكنه، عندما يحلم، يرى بكلي بساطة دون رجعة ممكنة، بسبب اكتسائه بالعملية الأولية (أي بالمحاكاة): فهو، هناك، فليس «نفسه»، وكذلك فإن مريضات فرويد لم يرين أنفسهن قط وهن يُضربن - إنهن مضروبات، إنهن من يقمن بضربه (ضاربات مضروبات، رائيات مرئيات، فاعلات منفعلات وليس لهذه التمييزات في المشهد الآخر، أي نجع وهو مايجعل الفكرة عنها بهذا التعقيد).

ومن هنا يأتي كون هذا «الطور» غير متذكر على الأريكة: فلم يكن له بالفعل «وجود حقيقي قط» ونعني بذلك أنه لم يمثل في الشعور قط، ولن يستطيع ذلك، قط، دون أن يفتضح لهذا السبب نفسه. إلا أن هذا الأمر لاينفي أنه يمارس تأثيراً بل وتأثيراً من أكثر التأثيرات «واقعية». فما يجري هو العكس: فلاشك في أنه لن يجري تذكره ولكنه سيكرر، أنه لن يمثل بصيغة الماضي، لن يروى بل أنه يوضع في صيغة الحاضر ويمسرح في السلوك العرضي أو في العلاقة التحليلية. وكذلك فإنه لن يعاد استيعابه في التفكير بل سيصير إلى الفعالية في التباعد وخلاصة الأمر هي

أنه لن يجري التعرف عليه في المشهد التحليلي، بل سيمثل وهو مجهول والمشهد الآخر ليس في مكان آخر لايمكن الوصول إليه مثل كنز مخبوء في الأعماق. إنه هنا والآن في النور الساطع بقدر ماهو غير مرئي بالنسبة لمن يمثله. فهو لاشعور سطحي إذ أردنا، شبيه بما يسمى عادة الشعور إلى درجة الخلط بينهما. ومن جهة أخرى، ففيما يلي مايقوله فرويد في الوقت نفسه الذي ألح فيه في كل مقالة على عدم قابلية هذا الطور للرد إلى أي تذكر شعوري:

«ليس الأمر فقط أنه يواصل التأثير عن طريق الطور الذي يحل محله (المشهد المرئي)، بل إن له أيضاً في الطبع تأثيرات يمكن التحقق منها تشتق، مباشرة، من صيغته اللاشعورية. فالكائنات البشرية التي تحمل في ذاتها مثل هذا الإيهام تبرهن عن حساسية وقابلية خاصة للاستثارة حيال الأشخاص الذين تستطيع ضمهم إلى السلسة الأبوية (الضاربين). فهي تنصاع بسهولة للإهانة من جانب هؤلاء الأشخاص وتعمل بذلك على تحقيق الموقف الإيهامي أي على كونها مضروبة من الأب وذلك غاية في سوء الطالع[٦٠] إننا نرى هنا كل إيهام مدلول الإيهام اللاشعوري، المدلول نفسه الذي يطبع بقوة، المدلول الفرويدي للاشعور أي للتصور اللاشعوري. ذلك أنه ماذا يعني في المقطع الذي أتينا على ذكره «تحقيق الموقف الإيهامي» اللاشعوري؟ فهل يدور الأمر، في الاستخراج حول تصور على مستوى الواقع المسمى «خارجيا» لما جرى تصوره على المستوى الهذياني في الأعماق، في «احتياطي» الخيال؟ أهو إخراج ثان في العالم لهذا المشهد الذي تحمله الذات، على حد قول فرويد، سراً في نفسها؟ إن هناك كل المبررات للشك في ذلك إذ كنا على الأقل، ننفر من تصور اللاشعور ذاتاً في الذات وإذا كنا ننفر، أيضاً من أن ننسب إليه الشعور بهذا المشهد الذي تعمى الذات عنه. فلا شيء في الواقع يستطيع أن يمنع الإيهام من أن يكون شعورياً (متصوراً في شعور حتى لو سمي هذا الشعور، في هذه المناسبة، لاشعوراً منذ أن يرى، منذ أن يظهر في الذات. فهل يمكن ضمن هذه الشروط الاستمرار في الحديث عن إيهام لاشعوري؟ ومهما تكن الاحتياطات في هذا الصدد، فإن منشأ هذه الكلمة لن يلبث أن يردها بصورة

لاتقاوم، إلى مستوى الظهور المضيء، الظواهرية المرئية، المسرحية المشهدية[٦١].
إلا أن الإيهام كما رأينا، (قبل) شعوري عندما يرى، . وعندما يكون لاشعورياً، فإنه بكل بساطة لايرى: فهو محرك من جانب «الذات» التي تنفذ السيناريو بشكل أعمى - حتى لو أدى ذلك إلى اصطدامها، في العالم لكل هؤلاء الآخرين، ، الذين تمثلهم في المشهد الأخير، وحتى لو أدى ذلك إلى أن تمضي لتضرب نفسها بنفسها لتحطم نفسها على المرايا بذلك «العناد الشيطاني» الذي يميز ، على حد قول فرويد، إجبار التكرار.

إننا نريد أن نعتقد أن هذه الملاحظات تنطبق على كل إيهام. فهذا الأخير، .كما تبين لنا، لاينصاع قط لرده إلى مجرد هذيان موضوع الرغبة. إلا أنه لايكفي، كذلك، أن نقول على غرار لابلانش وبونتا ليس، أنه «مشهد» وأن الذات «تتبدى، هي نفسها في سلسلة الصور». إن هذا التصحيح حاسم، بالتأكيد، من حيث أنه يفهمنا أن الأشخاص الذين يتحركون في المشهد يعملون دائماً، بصورة أو بأخرى، كصور أو بالأحرى كنماذج للذات التي تتبدى، فعلاً، فيها. إلا أنه يسلم أيضاً بأن الإيهام مشهد يقدم لذات تبقى، من جهتها ، خارج الدراما، خارج التمثيل.

إلا أنه يجب المضي أبعد من ذلك وترك المرئي (الخيالي، المشهدي) وتفكيك المسرح والانقطاع عن وضع الذات في موقف خارجي (في الكمون) بالنسبة للتصور. فالإيهام، بالتأكيد، هنا أمامي، على مستوى التصور: فأنا أتصورها. وماهو أفضل من ذلك هو أني أتصور نفسي فيها، في هذا «الآخر» أو ذاك، في هذا الوجه المتقمص الذي يستمتع مكاني أو ذاك ولكن النقطة التي أتأمل فيها المشهد- الحبل السري للإيهام الذي يرتبط به بغير المرئي بالنسبة للذات كما يمكن أن يقال هذه النقطة ليست خارج المشهد. فأنا ، في الإيهام، هناك حيث أنا الآخر «قبل» أن أراه، حيث أنا النموذج المحاكي حتى «قبل» أن ينتصب أمامي، حيث أمثل قبل أية مسافة وأية رجعة: هو تقمص غير مشهدي (محاكاة عمياء) تقوم عليها (إن قامت) كل «ذات» الإيهام أي، بالتأكيد، الذات.

إذا سألنا الآن أين يوجد تحقيق الرغبة في كل ذلك فسوف نبدأ بقولنا : في التقمص ، في المحاكاة . فالتقمص ليس وسيلة لتحقيق الرغبة بل هو هذا «التحقيق» نفسه . وذلك ، أولاً ، لأن الرغبة التي تتحقق في الإيهام في الحلم - إلا أنه سوف ينبغي علينا التخلي عن رغبة تسبق تحقيقها لأسباب ستظهر بعد قليل - هي رغبة محاكية . فلنأخذ ، على سبيل المثال ، «حلم العم جوزيف» الذي يسبق تحليله في الفصل الرابع من تفسير الأحلام تحليل « حلم القصابة الحسناء»[٦٢] مباشرة . فيمكن أن نرى ، فيه ، فرويد يتوسع في «جدل» حلمي مكرس لاستبعاد زميليه ومثيليه في الدين «ر» و «ن» من وظيفة أستاذ فوق العادة ، ولكن ماهي ، في نظر فرويد نفسه ، الرغبة التي يفترض في هذا الجدل أن يلبيها . إنها الرغبة في أن يسمى أستاذاً مكانهما : فالرغبة الملباة هي رغبة منافسة (مماثلة ، مشابهة) لرغبة خصميه فهي بإيجاز رغبة محاكية ، أمنية تقمصية . وسوف يقال : هذا خبر عظيم! إنكم تتوقفون عندما هو ليس سوى رغبة قبل شعورية عشية الحلم : طموح ، انتهازية ، خصومات مهنية . فيجب البحث أعمق من ذلك في جهة الرغبة الطفيلية ، جهة ، «ممول» الحلم . فليكن ذلك ولنمض إلى ماهو «أعمق» في الجحيم . ونحن نستطيع أن نلاحظ ، في البدء ، مستندين إلى تحليل الحلم ، أن علاقة فرويد بصديقه منافسه «ر . . . » واحدة من أشد العلاقات ثباتاً ومن «أكثرها جوهرية في حياته العاطفية» وأنها كانت تستعيد الصلة التي كانت تربطه وهو طفل بابن أخيه («أخيه») جون والتي كانت تتميز بالتبادل المتعدي (. . ضربته لأنه ضربني) والخصومة المحاكية (. . ابتعد من هنا لآخذ مكانك[٦٣] » . فنحن نلقى ، إذن ، وراء خصومة الراشد (فيها) دون عناء تقمصات الطفل « الأنانية» وازدواجيته . إلا أنه يكفي ، وحتى دون سلوك هذا الدرب مرافقة فرويد في تفسيره «العميق» لحلم العم لنتبين أنه يردنا بصورة مماثلة إلى رغبة من طبيعة محاكية . وبالفعل فإن فرويد إذ «يسيء معاملة» خصميه (أو «يضربهما» إذا فضلنا ذلك) لايضع نفسه مكانهما فقط ، بل يضع نفسه ، أيضاً على حد قوله ، مكان الوزير المعادي للسامية الذي يرفض تسميتهما كما يرفض تسميته في وظيفة أستاذ فوق العادة . وهو بذلك ينتقم منه ، بأخذه وظيفته ولعب دوره[٦٤] . وهذه هي آلية «تقمص المعتدي» التي وصفتها أنا فرويد فيما بعد .

وسوف يرد علينا بالقول: «ولكن ذاك ليس، بعد، سوى آلية دفاع، فأين هي الرغبة في كل ذلك؟ إنكم تسيرون على سطح الحلم، تلتزمون واجهته.. وربما كان ذلك صحيحاً ولكن الملوم إذا ذاك هو فرويد نفسه.. فهذه الواجهة هي بالنسبة إليه صميم الحلم نفسه (هذا القناع هو وجه الرغبة- البرسونا) ذلك أن التقمص، وليس أي شيء آخر، كما يقول فرويد، هو الذي تتحقق فيه الرغبة الطفلية القديمة للحلم، وهي ليست شيئاً آخر خلاف رغبة فرويد في أن يكون وزيراً: إني أسيء معاملة زميلين عالمين ومحترمين: فأنا أنعت أحدهما بأنه ضيق العقل والآخر بأنه مجرم كما لوكنت الوزير. ياله من انتقام! إن معاليه يرفض تسميتي أستاذاً فوق العادة وأنا آخذ مكانه، في حلمي»[٦٥] من أين تأتي بالفعل هذه الرغبة في الكينونة؟ إنها تأتي من نبوءة مزدوجة. ففي برهة لم يكن قد تجاوز فيها الحادية أو الثانية عشرة من عمره تنبأ مغنٍ (بل إن فرويد يقول إنه «شاعر» كل شيء يبدأ في وهم) وفي أحد مقاهي براتر حيث كان مع أبويه بأنه سيصبح ذات يوم وزيراً، شأنه في ذلك شأن أولئك اليهود الذين دخلوا في تلك المدّة الوزارة البرجوازية والذين كان أبوه قد أتى بصورهم إلى البيت. فمن هنا، إذن جاءت الرغبة التي تتحقق في الحلم. صحيح أن هذه النبوءة الأولى لاتردنا إلى مايتجاوز المراهقة، ولكن الثانية ترجعنا إلى زمن أقدم من سيغموند فرويد نفسه: إلى العشية البعيدة لرغبته.

«من أين يمكن أن يأتي، إذن، الطموح الذي ينسبه الحلم: إلي؟ أني أفكر فجأة فيما روي غالباً في طفولتي: فعند ولادتي كانت فلاحة قد تنبأت لأمي الفخورة بولدها الأول بأنه سيكون رجلاً عظيماً[٦٦]».

ومن هنا هوس العظمة المتعنت لديه وظمؤه الذي لايرتوي إلى العظمة الذي لم يفعل التنبؤ الثاني شيئاً أكثر من توجيهيه ثانويا[٦٧]. وتلك هي، بالتالي، القصة العائلية لفريد، أسطورة ولادته، أسطورة رغبته، وهذا يرينا أخيراً أن التقمص (تقمص «الرجل العظيم» هنا وتقمص الوزير والأستاذة فوق العادة إلخ.. فيما بعد)

يستقرىء الرغبة -يتنبأ بها- أكثر بكثير من كونه وسيلة لها. ففي البدء كانت المحاكاة: فكلما توغلنا في التذكر (وكان يجب أن نقول «في التحليل الذاتي» لو لم يكن الذاتي موضع سؤال هنا) وجدنا دائماً التقمص الذي يعود تاريخ الذات إليه («التقمص الأولي» كما يسميه فرويد فيما بعد). ففي البداية، إذن، توجد «ذات» الإيهام القديمة بالصورة التي حاولنا، بقدر متفاوت من النجاح، الإحاطة بها. ولهذا السبب، يجب قلب التسلسل الزمني الذي يسلم به فرويد في معظم الأحيان فليست لدينا، في البدء، الرغبة (الذات الراغبة) ثم التقمص الذي تتحقق عن طريقه. بل إن هناك بالأحرى طريق التقمص الأصلي الذي يستثير بعد ذلك الرغبة - وهذه الأخيرة هي، منذ البداية، رغبة (محاكية، خصومية) في إزاحة الآخر المزعج من مكانه الذي تحتله الذات المزعومة، من قبل، في الإيهام. ومن أجل ذلك، ينبغي أن ندقق فيما قلناه منذ قليل عن تحقيق الرغبة. فإذا ارتوت الرغبة في التقمص وبه، فذلك يجب أن لايفهم بمعنى أن الرغبة تسبق، بصورة من الصور، «تحقيقها». . وذلك لأن أية ذات راغبة (أية أنا) لاتسبق التقمص المحاكي: فهذا الأخير هو الذي يحقق الأولى وليس العكس.

إن عبارة «الرغبة» تتحقق في الحلم» يجب أن تفهم، الآن، فعلاً مثل عبارة: «لقد اكتملت الأزمنة»: فيحصل في الحلم (إذا حصل، قط، ماكان ينبغي أن يحصل، ماكان مكتوباً، متنبأ به، قبل ولادة الرغبة- أعيد قبل ولادة الذات نفسها، في هويتها غير القابلة للتحديد. فكل حلم يتكشف بعد التفسير الكامل، عن كونه تحقيقاً لمصير.

وهكذا نستطيع أن نصل إلى خلاصة حول علاقة التقمص بالرغبة: فهو ليس إخفاء أو تشويها أو انتقالاً أو تحويلاً. فتقديم الأشياء على هذه الصورة يعني أننا مازلنا نفترض أن ذات الرغبة تسبق أقنعتها، تسبق أماكنها الإيهامية، يعني أننا نفترض الذات عماداً للتصور. وسوف يعني ذلك في الوقت نفسه الذي نعيد فيه طرح أكثر إشكاليات الذاتية عمقاً، إرواء من جديد لهوس الرغبة الذي ليس هو في نهاية المطاف

سوى إرادة المرء أن يكون ذاتاً (إرادته أن يكون قريباً من ذاته، إرادته أن يكون حراً، مستقلاً، مطلقاً) وهذا يعني الاستمرار في الحلم. ولكن الأمر ليس كذلك: فإذا كان هناك إسناد فإنه أصلي. و «ذات الرغبة» المزعومة لاتملك هوية خاصة قبل التقمص الذي يجيء بها بصورة عمياء إلى مكان آخر (ليس إذن، آخر)، ضيعة أصلية (ليست، إذن ضيعة) وتمويه أصلي (ليس، إذن تمويهاً) أو أيضاً: كناية عن الرغبة قبل كل أكذوبة وكل إخفاء.

رغبة التحليل النفسي

فليسمح لنا أن نعود باختصار، في الختام، إلى حلم «القصابة الحسناء». فنحن نرى فعلاً في ضوء ما أتينا على قوله إن فرويد كان يستطيع بيسر أن يسير بتحليله في درب مختلف تماماً عن الدرب الذي تبناه وكان يستطيع، قبل كل شيء، أن يتخلى عن فكرة رغبة جنسية ذات موضوع. فهل مايكشف عنه تقمص «القصابة الحسناء» صديقتها هو رغبة جنسية؟ أهو كما يريد فرويد رغبة جنسية غيرية في الزوج؟ إن كل شيء يحملنا، على عكس ذلك، على الظن بأن فرويد اقترف هنا «الخطأ التقني» نفسه الذي اقترفه في تحليل حالة دورا بتجاهله، كما اعترف فيما بعد[٦٨]، سيطرة «ميول جنسية مثلية» لدى القصابين ليست بدورها، دون شك، شيئاً آخر (وسنعود إلى هذه النقطة) خلاف ميول محبة للمثيل، أي محاكية. فإذا كانت القصابة الحسناء تتقمص صديقتها، فليس ذلك لأنها تحب زوجها حباً جنسياً غيرياً (وهل في ذلك حقاً موضع لكبت، لرقابة؟) بل ليس ذلك، أيضاً لأنها تحب صديقتها حباً جنسياً مثلياً (لو كان ذلك صحيحاً، فلماذا تمضي، بحق الشيطان، إلى تقمص الموضوع المحبوب؟) بل إن ذلك يجري، وهو أقرب إلى المعقول، لأنها تحب نفسها في الصديقة، لأنها ترغب أن تكون مثلها وتفتتن بنفسها فيها: وهذه حركة للعاطفة المحاكية، (للحب «النرجسي» الذي سنعود إليه أيضاً) ولكنها لاتدع نفسها، قط ترتد إليه.

فهناك، إذن انتقال أول وهام في مركز الإلحاح كان من شأنه أن يقول فرويد، معه، أن هذا الآخر الذي يتصل بالمثلث الخصومي الأوديبي[٦٩] هذا الانتقال هو نسبة الأولوية إلى الجانب الذي يصل القصابة الحسناء بصديقتها وليس إلى ذاك الذي يربطها بزوجها. وهنا أيضاً، يجب التخلي عن بداهة (مطابقة) الثلاثي الجنسي: فإذا كانت الغيرة تحرض حلم القصابة الحسناء وعرضها بهذه القوة، فذلك غير ناجم عن كون صديقتها تسرق منها حب زوجها ولا حتى عن كون جنسية مثلية لاشعورية تقوي هنا غيرة سوية بل تنتجها (كما سيفترض فرويد، على مانعلم، بصدد هذيان الغيرة[٧٠]) والحق أن ذلك لاينجم عن شيء لأن الغيرة هي التي تأتي أولاً. فقبل التنافس المثلي، يوجد التقابل الثنائي، خصومة «المكانة الخالصة» مع القرين المحبوب بصورة مزعجة- ومن هنا العدوانية حيال الصديقة التي تعادل فوراً (في عرض الكافيار مثلاً) عدواناً على الذات، كفاً للرغبة الخاصة. وقبل الخصومة المنظورة هناك الاتحاد السابق للرؤية (العاشقان شخص واحد) - ومن هنا التقمص الذي تتحقق فيه (لأنها تنجم عنه) رغبة القصابة الحسناء.

لقد أشرنا بما فيه الكفاية إلى أن هذا التفسير الذي يقوم على وضع المحاكاة في كل مكان قبل الرغبة ليس تفسير فرويد. ومايجب أن نضيفه، الآن هو أن هناك في هذا الرد الثابت للمحاكاة إلى المحل الثانوي من الأهمية بادرة متعمدة من جانبه، هي نفسها البادرة التي كانت قد أتاحت إمكانية التفسير التحليلي الخالص للأعراض الهستيرية، وبالتالي إمكانية التحليل النفسي ذاته. وفرويد يذكر بذلك بقوة، في تأمل طويل حول «الأفاعيل النفسية للهستيريا» يورده وسط تحليله لحلم ا القصابة الحسناء وهذه الصفحة تتحدث عن ذاتها:

«مامعنى التقمص الهستيري؟ من المناسب، من أجل تفسيره، أن ننفذ قليلاً إلى هذا الموضوع. فالتقمص برهة ذات أهمية كبرى في آلية الأعراض الهستيرية. فعن هذا الطريق يصل المرضى إلى التعبير، في أعراضهم، عما يعيشه عدد كبير من الأشخاص وليس عما يعيشونه هم فقط، تماماً كما يعانون عن جمهرة من الناس

ويمثلون، بوسائلهم الخاصة، كل أدوار عرض مسرحي. وسوف يرد علي بأن هذا هو التقليد الهستيري المعروف جيداً أي قابلية الهستيريين لتقليد كل الأعراض التي تستفزهم لدى الآخرين.. إنه تعاطف، يصل كما يمكن أن يقال إلى درجة إعادة الإنتاج. ولكن هذا الاعتراض لن يفعل شيئاً خلاف الإشارة إلى الدرب الذي تسير عليه عملية التقليد الهستيري: والدرب شيء في حين أن العمل العقلي الذي يسلك هذا الدرب هو شيء آخر. فهذا الأخير أعقد قليلاً من التقليد الهستيري كما يطيب للناس أن يتصوروه. فهو يعبر، كما سيتبين من مثال، عن استنتاج لاشعوري. إن الطبيب الذي وضع مريضة تعاني نوعاً من الرعشة مع مريضات أخريات في غرفة في العيادة لن يدهشه أن يعلم، ذات صباح، أن هذا النوع من النوبة الهستيرية قد استثار ضروباً من التقليد، وسوف يقول ببساطة إن الأخريات رأينها وقلدنها، إنه نوع من العدوى العقلية. إن هذا صحيح ولكن العدوى العقلية تتم تقريباً كما يلي: إن المريضات يعرفن عن بعضهن بعضاً أكثر مما يعرفه الطبيب عن كل منهن، كما أن كلاً منهن تنشغل بالأخرى بعد زيارة الطبيب. فإذا حدثت نوبة لإحداهن، اليوم فسرعان ماتعرف الأخريات أن رسالة تلقتها من بيتها أو انبعاث شجن حب كانا وراء هذه النوبة فيتنبه تعاطفهن معها ويقمن، لاشعورياً، بالمحاكمة التالية: إذا كانت مثل هذه الأسباب تثير هذه النوبة فقد تحصل لي النوبة نفسها على أساس أن لدي الأسباب نفسها. فإذا كانت هذه نتيجة قابلة لأن تصبح شعورية، فإنها ستؤدي، دون شك، إلى قلق من حدوث النوبة نفسها. ولكنها تنجز على مستوى نفسي آخر وتؤدي إلى تحقيق العرض المرهوب. فليس التقمص إذن مجرد تقليد ولكنه تملك على أساس إدعاء ايتولوجي واحد. إنه يعبر عن «كما لو أن» ويتصل بنقطة مشتركة تبقى في اللاشعور (٧١).

فهناك حقاً إذن محاكاة (تقليد، تظاهر، عدوى) في الهستيريا، ولكنها لاتصلح في حال من الأحوال مبدأ تفسيرياً بل يجب أن تفسر هي نفسها، أي أن تنقد كمظهر، كظاهرة سطحية. إن «درب» المحاكاة شيء في حين أن «الفعل العقلي»، أي قياس الرغبة، أي سبب انفلات السبب شيء آخر. وهذا كما سيقول

لاكان: «ما يلتقطه فرويد في إحدى ضروب رؤيته الجانبية التي يباغت فيها الصحيح مبعثراً في طريقه، هذه التجريدات التي تجعل منها العقول الإيجابية، طواعية، تفسيراً لكل الأشياء: التقليد المحبب إلى تارد هنا: فيجب أن ندخل في الخاص، المفتاح الأساسي الذي يعطيه، هنا، للتقمص الهستيري، فإذا تقمصت مريضتنا صديقتها، فذلك من حيث إنها غير قابلة للتقليد في رغبتها غير الملباة في هذا السومون[٧٢].

إن كون الرغبة لاتقلد (أو كونها، وهو الأمر نفسه دون شك، غير قابلة للتقليد) هو حقاً تقرير أساسي تماماً، بالفعل، ويرسم بثبات حداً للتحليل النفسي.

وهذا الحد هو أولاً، حد، «الانقطاع» الذي يفصل فرويد عن أسلافه والمقطع الذي أتينا على الاستشهاد به هو، بالفعل، إشارة واضحة إلى الخطاب نصف «العلمي» ونصف الأخلاقي الذي كان يؤخذ به في نهاية القرن هذه حول المحاكاة («التقليد») «التظاهر» «المسرحية») الهستيرية: فقد كان يقال، طواعية، إن الهستيري شخص قابل قبولاً خاصاً للتأثر بالآخرين، قابل للمعالجة وقابل للإيحاء(برنهايم) أو أيضاً، شخص «متظاهر» و«ممثل» - وهو في كل الأحوال شخص غير خاص غير قابل للتحديد أو لتعيين ا لهوية- ودون أن نريد الخوض هنا في هذا التاريخ المشترك للهستيريا والمحاكاة (وهو أيضاً تاريخ المغناطيسية كما ستسنح لنا الفرصة لبيان ذلك)، فإنه ما من شك في كون «الانقطاع» التحليلي يعود في نصيب كبير منه، إلى البادرة التي يعين بها فرويد من جانبه هوية الهستيري: فهو لم يحددها، كما فعل شاركو[٧٤]، باسباغ الموضوعية على الهستيريا في عرضية مفرضة ثابتة وغير محاكية، بل بنسبة المحاكاة الهستيرية المسماة منذ ذلك الحين تقمصاً. . إلى ذات، أي كما قرأنا منذ قليل، إلى رغبة، أي أيضاً إلى رغبة خاصة أصلية، حقيقية، سابقة للمحاكاة: والرغبة التحليلية (وهو نعت يجب أن يفهم بالمعنيين الموضوعي والذاتي) هي رغبة للذات وليست لآخر - ومن هنا تأتي إذا شئنا كل أصالتها.

إلا أن هذا الحد الذي يفصل فرويد عما قبل تاريخه هو في الوقت نفسه حد داخلي للتحليل النفسي لايستطيع تجاوزه دون أن يتخلى عن نفسه. ولذلك، فهو يمنع فرويد من أن يمنح المحاكاة الكيان الذي اعترفنا لها به. وهذا ماسوف ينبغي علينا بيانه اعتباراً من الآن: فكل التعديلات التي ستقود إلى «الطوبوغرافيا الثانية» -اعتماد النرجسية، التركيز على تحليل الأنا، استخلاص تكرار ماوراء مبدأ اللذة إلخ.. مدعوة بالضرورة المتزايدة الإلحاح دائماً إلى دمج الآليات المحاكية في إشكالية تتحسس بها حرفياً. ولكن ذلك لن يمضي، قط، لدى فرويد إلى درجة التضحية بهذه الإشكالية من أجلها أي حتى التضحية بأصالة التحليل النفسي كعلم أو كسبب فرويدي للرغبة.

إن هناك رغبة فعالة - وهي رغبة فرويد نفسه.

فلنحلل، إذن، رغبة التحليل النفسي هذه (إن كانت قابلة للتحليل).

هوامش

١ - منذ أن اقترح جاك لاكان تعليقاً عليه في حلقاته للعام ١٩٥٦ - ١٩٥٧ حول «تشكلات اللاشعور» وهو التعليق الذي نجد صدى له مقالاً في «الكتابات» هو مقال: «إدارة العلاج ومبادئ سلطتها» (جاك لاكان، كتابات، باريس ١٩٦٦ ص٦٢٠ ومايليها)

٢- تفسير الأحلام ، ص١١٣ .

٣- تفسير الأحلام ،ص١٣٦ .

٤ - المرجع السابق، ص ١٣٧ . التملك كما لاحظ لاكان خلال جلسة من حلقاته المشار إليها أعلاه، يعني، امتلاك المرء للشيء، جعله خاصته، الاستيلاء عليه، والملكية الخاصة هنا غير قابلة للفصل عن سرقة هوية، عن اغتصابها أو، أيضاً، عن تمثل عنيف ويمكن، إذ شئنا، أن نعد مجموع ومايلي التعليق على هذا التصدي العنيف للخاص على هذا الحدث الغريب الذي يحول الخاص، أوفي نزع الملكية وبواسطته إلى الامتلاك .

٥- المرجع السابق ص١٣٧ .

٦- المرجع السابق.

٧- جاك لاكان: إدارة العلاج . . مقال سبق الاستشهاد به ص ٦٢٦ - ٦٢٧ .

٨- إنها آلية «التكفير التي سبق لفرويد وصفها في المخطوطة (رسالة إلى فليس في ٣١ أيار ١٨٩٧): «الدوافع العدائية حيال الأبوين (الرغبة في موتهما) هي

أيضاً جزء لايتجزأ من العصابات (. . .) في الحداد تتجلى مشاعر الندم وعند ذلك يلوم المرء نفسه على موتهما (وهذا مايوصف تحت اسم الاكتئاب) أو يعاقب نفسه بالنمط الهستيري بأن يمرض مثلهما (فكرة التكفير) ويضيف فرويد قائلاً: «ليس التقمص إذ ذاك كما نرى سوى نمط فكري، وهو لايعفينا من الالتزام بالبحث عن أسبابه (ولادة التحليل النفسي ص ١٨٣). وسوف يعود فرويد بعد حوالي أربع وعشرين سنة إلى الفكرة نفسها في الفصل السابع من «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا»: إن البنت مثلاً يمكن أن تتقمص عرضاً مرضياً للأم (سمة واحدة من سماتها) والتقمص يعني، إذ ذاك، «الرغبة العدائية في أخذ مكان الأم وهي حالة يعبر العرض فيها عن الميل الجنسي إلى الأب. فهذا العرض يحقق الحلول محل الأم تحت تأثير الشعور بالذنب: «تريدين أن تكوني الأم! أنت كذلك الآن من حيث أنك على الأقل تعانين ماتعانيه من عذاب. «إن ذلك هو الآلية الكاملة لتشكل الأعراض الهستيرية» (أبحاث في التحليل النفسي ص ١٦٩).

٩- في الإيهام (اليقظة والحلمي واللاشعوري) تتحقق الرغبة وليس في مكان آخر «والرغبات غير الملباة هي محرضات الإيهامات وكل إيهام هو تحقيق لرغبة» («الإبداع الأدبي وحلم اليقظة» في «أبحاث في التحليل النفسي التطبيقي». . باريس ص٧٣).

١٠- حول عدم إمكان رد إيهام الرغبة إلى تلبية حاجة ينبغي الرجوع بالتأكيد إلى أعمال جاك لاكان ومدرسته. راجع مثلا جان لابلانش و. ج. ب بونتاليس «الإيهام الأصلي، إيهام الأصول وأصول الإيهام»، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد ٢١٥ نيسان ١٩٦٤ ص ١٨٦١ - ١٨٦٨. راجع أيضاً سيرج لوكلير «اللغة واللاشعور» بالاشتراك مع ج. لابلانش في «اللاشعور»، ندوة بونفال السادسة، باريس ١٩٦٦ ص ١٠٨ ومايليها.

١١-نذكر بأن الإيهام بالنسبة إلى فرويد موجود مرتين في الحلم: في أعماقه، أولاً، وهذا، الإيهام اللاشعوري الذي هو «عنصر أفكار الحلم» ثم على سطحه،

وهذا هو خيال اليقظة الذي يستخدمه الإنضاج الثانوي لصنع «واجهة» الحلم. ويضيف فرويد أن هذا الأخير يغوص في الأول وأنه يحدث على هذا النحو أن تكون «واجهة» الحلم «جاهزة تماماً في مادة أفكاره». راجع «تفسير الأحلام ص٤١٨ ومايليها وكذلك تعليقات لابلانش وبونتاليس («الإيهام الأصلي») ص١٨٥٨ - ١٨٥٩ وجان فرانسو ليوتار (الخطاب الصورة، باريس ١٩٧١ ص٦١. ومايليها)

١٢- جان لابلانش و ج. ب بونتاليس «الإيهام الأصلي. .» ص ١٨٦٠.

١٣- «الإبداع الأدبي وحلم اليقظة» مقال مستشهد به ص ٧٧.

١٤- لذلك، ليس من قبيل الصدفة، وهو مايمكن البرهان عليه، أن تكون الرسائل إلى فليس التي ترتسم فيها تدريجياً نظرية الإيهام لتحقيق للرغبة (وليس بعد «مجرد» أثر ذكرى للصدمة) هي أيضاً الرسائل التي يتدخل فيها التقمص بطريقة شبه هوسية. ويدور الأمر، بصورة رئيسية، حول رسائل ١٨٩٧ (ولادة التحليل النفسي ص ١٦٠ -١٦١، ١٧٤ - ١٧٦- ١٨٣- ١٨٥) التي تهيّئ بقوة للتخلي عن نظرية «مشهد الأغواء» (الرسالة رقم ٦٩). ونحن نعلم، من جهة أخرى، أن هذه البرهة هي أيضاً البرهة التي يتخذ، فيها، المشهد الإيهامي معنى مسرحياً حقاً كما يمكن أن نرى في الرسالة رقم ١٧١ العتيدة التي يقارن فيها، فرويد محتوى الإيهامات المتصلة بالحب الجنسي للمحارم والتي استخلصها من تحليله الذاتي بإيهام مأساة «أوديب ملكاً» ملمحاً، في الوقت نفسه، إلى أن علاقة الذات بالإيهام مماثلة لعلاقة المشاهد بالدراما المعروضة. : «إننا نفهم (. .) التأثير الآسر لأوديب ملكاً (. .) لقد التقطت الأسطورة الإغريقية اجباراً يتعرف عليه الجميع لإنهم احسّوه. لقد كان كل مشاهد ذات يوم أودبياً في البذرة، في الخيال (ولادة. . ص ١٩٨). إن علاقة «التعرف» تطابق العلاقة التي تحدث في الإيهام. والأمر يدور حول علاقة التقمص. فالمشاهد يتقمص البطل الذي يحقق، الرغبة مكانه كما يتقمص المصاب برهاب

الساحات الخالية، في إيهامه، مثلاً، مومساً تعرض نفسها على الرصيف (ولادة. . ص ١٦-١٦١) وقد كان فضل جان ستار ابونسكي الكبير أنه كان أول من لفت الانتباه إلى هذه السيادة للمشهد المسرحي لدى فرويد في كتابه «هاملت وفرويد» (مقدمة ارنست جونز) هاملت وأوديب، باريس ١٩٦٧) وقد استخلص جيل دولوز وفيليكس غاتاري (نقيض- أوديب، باريس ١٩٧٢ ص ٣٥٢ ومايليها) ثم جان فرانسوا ليوتار من ذلك مادة لنقده المسرحية التمثيلية لدى فرويد.

١٥- تفسير الأحلام ص (١٢٥ - ١٢٨) (١٧١ - ١٧٢)، ٢٧٨.

١٦- المرجع السابق ص ٢٣٤ - ٢٣٦، ٤٧٢ - ٤٧٣. «ويجب أن يكون تقمص الأستاذ (ر) ماثلا بثبات في لاشعوري فقد كان يحقق رغبة طفيلية لاتغني هوس العظمة.

١٧- المرجع السابق ص ١٥٣، ١٧٠، ٢٤٥- ٢٤٧.

١٨- المرجع السابق ص ١٥٣، ١٧٠، ٢٤٥- ٢٤٧.

١٩- المرجع السابق ص ٢١٨: «الطفل أناني قطعاً (. .) إنه يناضل بشكل خاص ضد منافسيه «الأطفال الأخرين وخاصة ضد أخواته» راجع أيضاً ص ١١٥، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٧٥ الخ.

٢٠- المرجع السابق ص٧٨.

٢١- كما في «القصة السيكولوجية» الذي يدور الأمر حولها في «الإبداع الأدبي وحلم اليقظة»، مقال مستشهد به ص ٧٨.

٢٢- تفسير الأحلام ص ٢٧٥- ٢٧٦.

٢٣- المرجع السابق ص ٢٤١- ٢٤٢: «تبدو لنا أفكار الحلم ومحتواه عرضين للوقائع نفسها بلغتين مختلفتين أو أن محتوى الحلم يبدو لنا نقلاً لأفكار الحلم إلى نمط تعبيري آخر لن نستطيع معرفة إشاراته وقواعده إلا عندما تقارن بين الترجمة والأصل».

٢٤- الجمهورية ٣٩جـ إلى ٣٩٨ ب: «عندما يلقي الشاعر خطاباً تحت اسم آخر، لانستطيع ان نقول إنه يطابق، إذ ذاك، قدر الإمكان، بين لغته ولغة كل شخصية ينبهنا إلى أنه سوف يعطيها الكلام؟ (. .) ولكن أليس التطابق مع آخر بالقول أو بالحركة تقليداً لذاك الذي نتطابق معه؟». لقد علق على هذا المقطع جيرار جينيت («حدود القصة» (باريس ١٩٦٩) ثم فيليب لاكو - لابارت في «تيوغرافيا» باريس ١٩٧٥ ولا نخفي أن حديثنا يدين كثيراً للمقال الأخير القيم الذي سنستند إليه في كل مايلي.

٢٥- تفسير الأحلام ص ٤٤٦.

٢٦- المرجع السابق ٥٠٩ : «يجب أن تكون الرغبة قد كانت أولاً توظيفاً هذيانياً لذكرى الإشباع ص٤٨١ «إن هذه الحركة هي مانسميه، رغبة، وعودة الإدراك إلى الظهور هو تحقق الرغبة (. .) هذه الفعالية النفسية الأولى تنزع، إذن، إلى تقمص، إدراكي. . الخ.

٢٧- ج- لابلانش و. ج. ب بونتاليس: «الإيهام الأصلي» مقال سبق الاستشهاد به.

٢٨- المرجع السابق.

٢٩- جرت هذه التحليلات في «الأكذوبة الرومنطقية والحقيقة الروائية»، باريس ١٩٦١ وفي «العنف والمقدس»، باريس ١٩٧٢ و «النقد في نفق» لوزان. «عصر الإنسان» ١٩٧٦ و «أشياء مخبوءة منذ قيام العالم» باريس ١٩٧١.

٣٠- ذلك هو تعبير رولان بارت في «مقاطع من خطاب عشقي» باريس ١٩٧٧ ص ١٦٣- ١٦٤

٣١- علاقة المحاكاة التي وصفها جيرار تغطي بما يكفي من الضبط ميدان العلاقة «الخيالية» أو «الثنائية» التي سبرها لاكان منذ زمن بعيد (منذ بدء أعماله الأولى حول «المعرفة الزورية»: «حول الذهان الزوري في علاقاته بالشخصية»،

باريس ١٩٣٢ حتى «الكتابات» المركزة على «مرحلة المرآة» بـ«كتابات ص ٩٣-١٩٣)، «الأسرة» في الموسوعة الفرنسية، الجزء الثامن، المقال ٢٤٠). ولنذكر فقط هذا المقطع من «العدوانية في التحليل النفسي» (١٩٤٨) بصدد خاصة التعدي في «مرحلة المرآة» «وسوف نسجل خلال كل هذه الفترة الردود الهيجانية والأدلة البارزة الخاصة تعد سوية. فالطفل الذي يضرب يتحدث عن نفسه مضروباً، والطفل الذي يشهد سقوط آخر يبكي. وكذلك فهو يعيش في تقمص للآخر، كل مجموعة ردود الهيبة والتظاهر التي تكشف تصرفاته عن ازدواجيتها البنيوية، العبد الذي يتقمص المستبد، الممثل الذي يتقمص المشاهد، وضحية الإغواء التي تتقمص فاعله(. .) العلاقة الجنسية التي يتثبت فيها الفرد الإنساني على صورة تضيعه عن ذاته هي الطاقة وهي الشكل اللذان ينشأ عنهما ذلك التنظيم العاطفي الذي سيسميه «أناه». إن هذه الصورة ستتبلور، فعلاً، في التوتر الطوعي الداخلي للذات الذي يردد يقظة رغبتها في موضوع رغبة الآخر: فهنا تنقلب المشاركة الأولية إلى منافسة عداونية، وعنها تنشأ ثلاثية الآخر والأنا والموضوع» (كتابات ص١١٣). وإذا تجاوزنا الفروق التعبيرية العديدة والجدية («الخيالي» يشير بصورة رئيسية إلى البصري، إلى غشتالت بصري وهو ماليس عليه الحال من حيث المبدأ بالنسبة للمحاكاة). فلاينكر في أن مسار لاكان يتقاطع مع مسار جيرار (ويسبقه). أما المكان الذي يكذب فيه هذا التوافق، فهو حين يدخل لاكان إلى جانب علاقة الخيال بـ«الآخر الصغير» علاقة «ذاتية بينية» رمزية لاتتخذ بموجبها العوامل الخيالية رغم سكونها إلا صور ظلال وانعكاسات (كتابات ص٨١) راجع، أيضاً «في الأنا في نظرية فرويد والتقنية التحليلية) القسم الذي جاء بعنوان «ماوراء الخيالي، الرمزي» (باريس ١٩٧٨). إلى أنه من الحق أننا يجب أن نتساءل عما إذا لم تكن هناك بادرة مماثلة في تلك التي يصل فيها جيرار إلى استبعاد المسيحية من العنف التقليدي حيث يعرف حقاً كيف يكشفه بعيداً عن الانتروبولوجيا البنيوية التي يستند إليها لاكان في الأساس (غير المستقر، الذي يتهاوى في كل شدة) الخاص بالمؤسسات الرمزية الأخرى. ولكن هذه المسألة الأخيرة- مسألة القابلية الاجتماعية الأصلية، جملة، قبل أية مؤسسة مركزية (وأي «كبش فداء») -ستجرنا إلى بعيد جداً ونحن نواجهها في مكان آخر تحت عنوان «العصبة البدائية».

٣٢- ميلاني كلاين: الحسد والعرفان، باريس ١٩٦٨ ص ٤٤: «علاقة الحسد حيال الأم تعبر عن نفسها في خصومة أوديبية مبالغ فيها: فليس حب الأب هو أساس هذه الخصومة، بقدر ماهو الحسد حيال الأم التي تملك في الوقت نفسه الأب وقضيبه[...] لقد أصبح الأب (أو قضيبه) ملحقاً بالأم، ولهذا السبب تريد البنت أن تسلبها إياه.. والكلمة الألمانية المستعملة يمكن، كما يقول مترجم ميلاني كلاين، أن تعني: التابع أو الإقطاعة أو الملحق أو الذيل. فنحن نرى أن ميلاني كلاين تولّد المثلث الأوديبي، هنا، بصورة مختلفة عن فرويد تماماً. فليس حب أحد الأبوين هو الذي يسبب الخصومة مع طرف ثالث (الأب الآخر والطفل الآخر) بل إن الخصومة هي التي توجه الحب نحو موضوع ثالث. ويكفي، جملة، أن نحل «المحاكاة» محل «الحسد» لنحصل على مثلث الرغبة كما يرسمه جيرار.

٣٣- جان لابلانش: الحياة والموت في التحليل النفسي باريس ١٩٧١ ص٢٩و ٤١ نظرية استناد الدوافع الجنسية إلى دوافع المحافظة على الذات معروضة من جانب فرويد في القسم الثاني من «ثلاث مقالات في النظرية الجنسية» بعنوان «الجنسية الطفلية».

٣٤- حول نظرية لاكان في «استناد» الرغبة إلى الطلب، راجع «كتابات» ص٦٢٧ ومايليها و ٦٩٠ ومايليها وكذلك الحلقات (غير المنشورة بعد) لعامي ١٩٥٥ - ١٩٥٦ و ١٩٥٦ - ١٩٥٧ حول علاقة الموضوع وتشكلات اللاشعور.

٣٥- أعيد نشرها في مجلة «آرك» ١٩٦٨ العدد ٣٤.

٣٦- كتب إلى فليس بصدد «تفسير الأحلام» مايلي: لقد تهربت من مسألة الجنس، ولكن «القذارة محتومة» (رسالة ٦ أيلول ١٨٩٩). و «القذارة» هنا، هي مجموع الرغبات الطموح الانتهازية التي تشكل، كما لاحظت مارت روبير بحق، «أقوى محرك للأحلام» الشخصية المحللة في تفسير الأحلام (راجع حول كل ذلك م. روبير. من أوديب إلى موسى، باريس ١٩٧٤ الفصل الثالث: «الطموح الممنوع»

٣٧- الترجمة الفرنسية في : «العصاب والذهان والانحراف» باريس ١٩٧٣ ص ١٥٧ .

راجع أيضاً تفسير الأحلام: «كل ماهو كبير ووافر ومفرط يمكن أن يعد أصلاً طفلياً في الحلم. فالطفل لايرغب في شيء رغبته في أن يكبر في أن يعامل كشخص كبير» • ص٢٢٣) ومن هنا سوف يضيف موسى مدلول «الرجل الكبير».

٣٨- «الإبداع الأدبي وحلم اليقظة» في «أبحاث في التحليل النفسي التطبيقي» ص ٧٢ .

راجع ، أيضاً، حول الأصل اللعبي للإيهام «صياغات حول مبدئي الفعالية النفسية»، المقطع الثاني و «القصة العائلية للعصابيين» مقال سبق الاستشهاد به ص١٥٨ .

٣٩- «الإبداع الأدبي» وحلم اليقظة» مقال سبق الاستشهاد به ص ٧٠ و ٧١ .

٤٠ - «شخصيات سيكوباتية على المسرح»، الترجمة الفرنسية لفيليب لاكو - لابارت و . ج . ل . نانسي في «دياغراف» العدد(٣) ص٦٤ . (راجع ، أيضاً، في العدد نفسه، تعليق فيليب لاكو لابارت «ملاحظة حول فرويد والتمثيل») -التقمص الذي يدور الأمر حول هنا هو تقمص المشاهد، ولكن الآلية نفسها تنطبق على الكاتب، فكما أن حلم اليقظة أناني، كما قيل في «الكاتب» كذلك فإن القصص «ايكوسنتريه» فالبطل يخفي فيها أنا المؤلف الذي يتقمصه بالتالي.

٤١- «القصة العائلية للعصابيين» مقال سبق الاستشهاد به ص١٥٨ .

٤٢- «الإبداع الأدبي وحلم اليقظة» مقال سبق الاستشهاد به ص٧٣- ٧٤ .

٤٣- تفسير الأحلام ص٥٠٩ .

٤٤- «ماوراء مبدأ اللذة» الفصل الثاني في «أبحاث في التحليل النفسي» .

٤٥- المجازات المسرحية هي مجازات فرويد. تلك كانت، إذن ، اللعبة كاملة: الاختفاء والعودة. إنه لم يكن يرى منها عامة سوى الفعل الأول الذي كان

يكرر دون محلل لذاته وحده كلعبة بالرغم من أنه لم يكن هناك من شك في أن اللذة الكبرى تتصل بالفعل الثاني [. . .] لقد كان يعوض نفسه، إن صح هذا القول، بإخراجه هو نفسه الاختفاء - العودة، [. . .] وربما يقال أن الرحيل كان يجب أن يلعب بوصفه شرطاً مسبقاً لفرح إعادة الظهور [. . .] ولكن [. . .] الفعل الأول، الرحيل كان يخرج من أجل ذاته، فقط، كلعبة .

٤٦- نعرف ذلك المقطع الشهير الذي يرد فيه باتاي على هيغيل بأن الموت لايمكن أن يرى «وجهاً لوجه» إلاعن طريق المشهد، أي عن طريق التمثيل التضحوي أو المأساوي: «في التضحية يتقمص المضحي الحيوان الذي نزل به الموت. وهكذا يموت برؤية نفسه يموت، بل نوعاً ما مابإرادته، طوعاً بسلاح التضحية. ولكن تلك كوميديا . فالأمر يدور، على الأقل، في التراجيديا حول تقمصنا شخصية ماتموت، وحول اعتقادنا أننا نموت في حين نكون أحياء. . وفضلاً عن ذلك فإن مجرد الخيال الخالص يكفي، ولكن له المعنى نفسه الذي يكون للخدع الكلا سيكية للمشاهد أوالكتب التي يلجأ إليها الجمهور» . . . («هيغيل والموت والتضحية» في مجلة «دوكاليون» العدد-٥ نيوشاتل، لاباكو ينير ١٩٥٥»). إلا أن هذا المنطق «الهازل»، نفسه، منطق التمثيل المشهدي (للموت، للألم) هو مايلجأ إليه فرويد ليدعم مبدأ الرغبة. فنموذج اللعب (التمثيل، التكرار) «الاقتصادي»، هو، بالفعل، التراجيديا التي يكرر فرويد- مع كل الشاعرية الغربية الناجمة عن أرسطو أنها تقليد يستمد المرء منه اللذة: «يجب أن نتذكر، أيضاً، أن اللعب والتقليد الفنيين اللذين يستهدفان لدى الراشدين، خلافاً لما يجري لدى الطفل، شخص المشاهد لايجنبان هذا الأخير، في التراجيديا مثلاً، أكثر الانطباعات إيلاماً ويستطيعان مع ذلك أن يقوداه إلى درجة عالية من المتعة». ويمكن، بل يجب، أن نستنتج من ذلك، كما يفعل بصواب كبير، لاكو لابارت («ملاحظة حول فرويد والتمثيل» مقال سبق الاستشهاد به)، إنه كإذا إن هناك تكرار «وراء» مبدأ اللذة» (تمثيل غير اقتصادي)، فيجب البحث عنه بعيداً عن النموذج المسرحي المشهدي وعن مفهوم التقليد الشائع: وهذا مانحاوله هنا .

٤٧- «ماوراء مبدأ اللذة» في أبحاث في التحليل النفسي ص٥٥ .

٤٨- ويعمل الفن في «الكاتب . . » كنموذج للفن بصورة عامة على أساس أنه يفترض في النص أن يتخذ قالب التمثيل المسرحي. ونرى مباشرة أن فهم الإيهام أوالفن يتوقف، في نهاية المطاف، على مانقصده، هنا، من كلمة «لعب» أي «المحاكاة»، وبعبارة مختصرة، أيدور الأمر حول تمثيل مشهدي (كما هي الحال في المشهد المسرحي) أم يدور الأمر، وهو مانميل إلى الأخذ به، حول فعالية محاكاة خالصة (كما هي الحال في لعب الممثل)؟

٤٩- راجع تفسير «نوبات الموت» لدى دوستويفسكي في «دوستويفسكي وقاتل الأب»، مقدمة للإخوة كاراما زوف باريس ١٩٧٣).

٥٠- «طفل مضروب». اسهام في معرفة ولادة الانحرافات الجنسية في العصاب والذهان والانحراف ص٢١٧ ومايليها.

٥١- المرجع السابق ص٢٢٥ .

٥٢- يجب، فعلاً، أن نأخذ بعين الاعتبار التصحيح الذي أدخله فرويد بعد ست سنوات على نصه في «بعض النتائج النفسية للفرق التشريحي بين الجنسين». وهذا التصحيح هو التالي: إن الرغبة في القضيب لاتنقطع عن الوجود حتى حين تتخلى عن موضوعها الخاص، وهي باقية في سمة الغيرة الطبيعية مع انتقال خفيف [. . .] وكنت، قبل معرفتي لاشتقاق الغيرة هذا، قد أنشأت للإيهام الاستمنائي البالغ التكرار لدى البنت الصغيرة «طفل مضروب» طوراً أولاً يعني، فيه، هذا الإيهام، أنه يتوجب ضرب طفل آخر تغار منه البنت لأنه خصم. فهذا الإيهام يبدو من رواسب المرحلة القضيبية للبنت الصغيرة. إن الصلابة الخاصة التي لفتت انتباهي في الصيغة الرتيبة: «طفل مضروب» تسمح أيضاً، احتمالاً، بتفسير خاص. فقد لايكون الطفل «المضروب- المداعب» إذ ذاك، في الحقيقة، سوى البظر بحيث أن هذا التصريح يحتوي في أعماقه على اعتراف بالاستمناء المرتبط بمحتوى هذه

الصيغة منذ البداية، في المرحلة القضيبية وحتى مدّة متأخرة» (في: الحياة الجنسية باريس ١٩٦٩ ص١٢٦) . راجع حول هذا الموضوع جاك ناسيف: «الإيهام في طفل مضروب»، مجلة دفاتر التحليل، العدد ٧، آذار نيسان ١٩٦٧ و. ج. ف ليوتار: «خطاب الإيهام ووجهه وطوباويته» في كتاب «الخطاب والوجه» ص ٣٢٧ - ٣٥٤. (ونحن نشير هنا إلى أننا مدينون للفقرة الخامسة من هذا الفصل).

٥٣- ميلاني كلاين: (الرغبة والإشباع» كتاب سبق الاستشهاد به، لاسيما ص ٢٧ ومايليها (حول الفرق بين الرغبة والغيرة والشراهة)، هاناسيغال: المدخل إلى عمل ميلاني كلاين، باريس ١٩٧٤ ص ٣٥ ومايليها.

٥٤- راجع إيلساكوهلر: «السمات الشخصية للأطفال المتخلفين»، لايبزيغ ١٩٢٦ وهنري فالون «أصول التفكير عند الطفل» باريس ١٩٣٤ - لقد كان ميرلو بونتي يرى في هذه الأبحاث وسيلة للتغلب على التفرد (النفسي أو المتعالي) بسبر «قابلية اجتماعية تركيبية» سابقة لتميز الأنا عن الآخر (العلاقات مع الآخر لدى الطفل، محاضرات في السوربون ١٩٥٠ - ١٩٥١). وهو مانوافق عليه شريطة أن نضيف، مع لاكان، أن نزعة التعدي تنفتح مباشرة على العدوانية «على.. فهم الآخر، بالكراهية). إن هذه السمة الاجتماعية الأصلية هي أيضاً سمة لااجتماعية أصلية وسوف تسنح الفرصة لنتحدث ثانية في هذا الموضوع.

٥٥- «طفل مضروب» مقال مستشهد به ص ٢٢٥.

٥٦- المرجع السابق ص ٢٢٥، راجع في هذا الموضوع، جان لابلانش: الحياة والموت في التحليل النفسي، مرجع مستشهد به ص ١٦٧ ومايليها.

٥٧- المرجع السابق ص ٢٢٥ راجع حول الإنشاء: الإنشاء والتحليل النفسي وحول التذكر: التذكر والتكرار والإنضاج المسبق في: التقنية التحليلية باريس ١٩٦٧.

٥٨- جان فرانسو ليوتار: «ماوراء التصور» مقدمة لكتاب انطون ايرنزفايغ: المستوى المخبوء للفن، باريس ١٩٧٤.

٥٩- فيليب لاكو- لابارت: التيبوغرافيا، مقال مستشهد به.

٦٠- «طفل مضروب» ص ٢٣٥. وفرويد يضيف قائلا: «لن يدهشني أن نصل يوماً إلى بيان كون هذا الإيهام نفسه أساس هذيان الزورين»، فالأمر، إذن، يخضع للمتابعة.

٦١- أرسطو، الحيوان: «وبما أن البصر هو الحاسة الفضلى، فإن الخيال (فانتازيا) اشتق اسمه من النور (فاوس) لأن الرؤية غير ممكنة دون النور».

٦٢- من أجل مايلي راجع تفسير الأحلام ص ١٢٥ - ١٢٨- ١٧١- ١٧٢.

٦٣- المرجع السابق ص ٤١٢ - ٤١٣ (وبشكل أعم ص ٣٥٩ - ٣٦٢، ص٤٠٩ - ٤١٥). ومن جهة أخرى، فهل من قبيل الصدفة أن يستدعي تحليل هذا الحلم، بصدد ازدواجية المحبة والكراهية، هذا الشاهد من خطاب بروتوس من مسرحية شكبيبر «يوليوس قيصر» «أبكي قيصر لأنه كان يحبني وفرحت لأنه كان سعيداً، أمجده لأنه كان شجاعاً، ولكني قتلته لأنه كان يريد السلطة»؟ وإذا كان فرويد يستنتج من ذلك أنه «يلعب»، إذن، في الحلم دور بروتوس»؟ وإذا كان يضيف إذ ذاك قائلاً: «هناك أمر غريب هو أني لعبت سابقاً دور بروتوس.، لقد مثلت، أمام جمهور من الأطفال مشهد بروتوس وقيصر في مسرحية شيلر وكنت إذ ذاك في الرابعة عشرة من عمري ومثلت مع ابن أخي الذي يكبرني بعام» (ص ٣٦١ - ٣٦٢)؟- ولإثبات الطابع التقمصي للخصومة بين فرويد (ر..) في حلم العم (حيث يتقمص الأخير العم جوزيف) نستشهد بهذا الهامش الوارد في الصفحة ٤١٣: «لابد أنه لوحظ أن اسم جوزيف يلعب دوراً كبيراً في أحلامي (راجع حلم العم جوزيف). فأنا أستطيع أن أخفي أناي بسهولة وراء الأشخاص الذين يحملون هذا الاسم. ذلك أن جوزيف هو مفسر الأحلام في التوراة». وبالتالي فإن فرويد بخصومته مع ر.. جوزيف يخاصم «نفسه».

٦٤- نرى أن فـــرويد يشـــغل كل المناصب ويلعب كل الأدوار : فـــهـــو المســمي-المسمى، المعـذِّب المعـذَّب (الضـارب- المضـروب) اليـهـودي- المعـادي للسـامـيـة. وهكذا يتـأكـد، مـرة أخـرى، مـاقلناه في مكان آخـر عن «أنانيـة» الحلم والإيهام: إن «الأنا» موجودة فيه في كل مكان، ولكنها في كل مكان، تتقمص آخر (تقمص غير واع للوزير، تقمص تأملي للزميلين (ر. .) و (ن. .) وبهذا المعنى نؤيد تأكيد لابلانش وبونتاليس المتعلق باستحالة تخصيص الذات بأحد مواضع الإيهام الأصلي («الإيهام الأصلي» ص ١٨٦١») وتأكيد كاستور يادس المتصل بـ «عدم تميز الذات عن اللاذات» في «الإيهـام المكون» (المؤسـسـة الأصليـة للمـجتـمع، باريس ١٩٧٥، ص٣٦٧ ومايليـها) وكـذلك أطروحة شـتاين حول تحقق الرغبـة كعـدم تميز هذياني وطفلي للذات والموضوع). («روما الخيالية» في «اللاشعور» العدد الأول. باريس كانون الثاني آذار ١٩٦٧).

٦٥- تفسير الأحلام ص ١٧٢.

٦٦- المرجع السابق ١٧١.

٦٧- راجع أيضاً تحليل «الحلم الثوري» المرجع السابق ص ١٩٠ ومايليها.

٦٨- راجع الهـامش المضـاف عـام ١٩٢٣ إلى «مـقطع من تحليل الهـسـتـيـريا [دورا]»: كلمـا ابتـعدت عن الزمن الذي انتـهيت فيـه هذا التـحليل زاد شعـوري بأن خطئي التقني قـام على الإغفـال التـالي: لقـد غـفلت عن تخمين كون حب المريضة الجنسي المثلي للسيدة ك. كـان الميل النفسي اللاشعوري الأقوى. كـما غـفلت عن إبلاغ ذلك للمريضة في الوقت المناسب [. . .] لقد كنت أفشل، غالباً، قبل تعرفي على أهمـيـة الميول الجنسية المثلية لدى العـصابيين، في العلاج أو كنت أقع في حيرة كاملة»: (خمسة دروس في التحليل النفسي باريس ١٩٧١ ص ٩٠).

٦٩- ذلك أننا قد فهمنا بالتأكيد- حتى لو كان فرويد لايقول ذلك بوضوح في تلك المدّة (١٩٠٠). إن المثلث الهستيري الموصوف هنا ليس سوى المثلث الأوديبي الكلاسيكي (الذات، موضوع الحب، النموذج الخصم).

٧٠- راجع هنا ملاحظات تحليلية حول الترجمة الذاتية لحالة زور (الرئيس شريبر) في «خمسة دروس في «التحليل النفسي» ص ٣٦٩ و «حول بعض الآليات العصابية في الغيرة والزور والجنسية المثلية في «العصاب والذهان والانحراف» ص٢٧١ ومايليها.

٧١- تفسير الأحلام ص ١٣٦- ١٣٧.

٧٢- «إدارة العلاج» في «كتابات» ص ٦٢٥- ٦٢٦.

٧٣- المثال التالي هو واحد من أمثلة كثيرة حول هذه الأدبيات: «بعض المريضات» ممثلات حقيقيات: فلا مسرة لديهن أكبر من مسرة خداع [. . . .] الأشخاص الذين لهن صلة بهم. والهستيريات يبالغن، كذلك، في كل حركات نفوسهن وكل أفكارهن وأفعالهن [. . .] وبعبارة وجيزة ليست حياة الهستيريات سوى أكذوبة أبدية» (حول فالريه: «جنون عقلي أم جنون أخلاقي» استشهد به ايتزافيت في «الهستيريا» تاريخ اضطراب» شيكاغو ١٩٦٥.

٧٤- وقد امتدحه فرويد على ذلك. راجع «تقرير حول دراستي في باريس وبرلين، لعام ١٨٨٦» في كتاب (ج) و (ر) جيكلورن «أنشطة سيغموند فرويد الأكاديمية في ضوء الوثائق» فيينا ١٩٦١ وتأبين شاركو عام ١٨٩٣.

هذه هي الأنا

«يبــدو لي أنه لابد من أن أقــول، هنا من أنا (. . .) فهناك، واجب يثور ضده، في الصميم تحفظي الاعتيادي وكـرامـة غـرائزي، أكـثـر من ذلك أيضـاً. هذا الواجب هو قولي: استمعوا إلي لأني فلان. وقبل كل شيء لاتخلطوا بيني وبين آخر».

نيتشه: هذا هو الإنسان

من يحاول أن يقتفي، في عمل فرويد، علم المحاكاة الذي يحتويه هذا العمل ويلتف عليه في الوقت نفسه - وبعبارة أخرى»، من يحاول اقتفاء عمله الصامت - لايستطيع أن يتجنب في طريقه لقاء إشكالية النرجسية كما تتبدى في مقالة ١٩١٤ العتيدة: «مدخل إلى النرجسية». وقد يبدو الأمر للوهلة الأولى من قبيل المفارقة، فإذا التزمنا أكثف الآراء ظهوراً في هذه المقالة، فإن النرجسية تدل فعلاً على الذات، على رغبة الذات بالذات أو، أيضاً، على الرغبة بالأنا، وذلك تفريقاً لها عن حب الموضوع الذي يعني به فرويد كل رغبة موجهة إلى ماهو غير الأنا نفسها. وبالتالي . فلا شيء في فرضية النرحسية يبدو معلناً عن نظرية أكثر التفاتاً إلى التوسط المحاكي، إلى ظواهر التقمص الراغب، إلى كل مايبعد الذات عن نفسها وعن رغبتها «الخاصة» أو مهيئاً لهذه النظرية. والأمر هو عكس ذلك تماماً: فهذه الفرضية تقف، بالأحرى حائلاً دون ذلك بقدر مالاتني عن افتراضها المسبق للذات في تماثلها مع نفسها، في صفتها غير المضيعة في تكاملها الأولي الخ. . ويمكن، من جهة أخرى، البحث عن بداية كبرهان عليها في كون «المدخل»، لايفسح أي مكان لمفهوم

التقمص، كما لو كانت إشكالية النرجسية يجب أن تستجر، حتماً، انسحاباً بالنسبة للأسئلة التي تطرحها الأبحاث حول الهستيريا والحلم والإيهام. فلماذا لانلتف، منذ الآن، على هذه المحاولة؟ لماذا لاننتقل مباشرة، إذن، إلى نصوص مثل «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا» و الأنا والهو، اللذين يقع، فيهما، التقمص دفعة واحدة في مركز مشاغل فرويد ويثير توسيعات عديدة؟

إننا لانفعل ذلك لعدة أسباب. فيجب أن لاننسى، قبل كل شيء، أننا بدأنا في تفسير الطبيعة المحاكية للرغبة انطلاقاً من «أنانية» ما لهذه الرغبة. ولاشك في أن ايكوسترية الحلم والإيهام الفريدة قد ردتنا إلى ذات متباعدة- دائماً فعلاً- عن المركز مشوهة -دائماً فعلاً- (متنقلة، مخبوءة) في كل أنواع الأدوار والأشكال التقمصية وغير محتملة في جذورها بهذه الصفة. يبقى أن العرض الذاتي للأنا لاينقطع بصورة غريبة جداً عن تحريض الرغبة، كما لو كانت سلسلة أفاعيل التقمص تنحرف، بانتظام، إلى مطالبة بهوية («أنا كذا») أو، أيضاً، كما لو كانت محاكاة الآخر (الرغبة فيه) تصب، آلياً، في احتجاج باستقلال الأنا أي، بعبارة أخرى، في احتجاج من نوع مضاد للمحاكاة («لاتخلطوا بيني وبين آخر..» . إن شيئاً ما يربط، ربطاً وثيقاً، الرغبة بإخفاء (أو إذا شئنا، بجهل) أصلها المحاكي وبافتتان «أنوي» عنيد بشيء سنسميه، إذن، النرجسية. ذلك أن فرويد يطرح مشكلة النرجسية بوصفها مشكلة الأنا، مشكلة رغبة الأنا، وهو أمر لايمكن، إذن، أن لايستثير اهتمامنا. فهناك مايشبه تضخيماً فجائياً لسؤال بقي، حتى ذلك الحين، هامشياً جداً هو السؤال حول، الرغبات «الأنانية»[1] الذي يقلب الإشكالية السابقة رأساً على عقب ويمس نظرية الليبيدو كما يمس التمثيل الطوبرغرافي للنفس. ومن جهة أخرى، فإن الجملة التي يختتم فرويد، بها، مقطعية الافتتاحيين تشعرنا بذلك فوراً:

«ليست النرجسية [. . .] انحرافاً، بل هي المكمل الليبيدي لأنانية دافع المحافظة على البقاء الذي ينسب نصيب منه، بحق، إلى كل كائن حي»[2].

إن هذا التعريف البسيط يحتوي، فعلاً، على كل الصعوبة التي تدور حولها هذه المقالة. فلنحاصرها بكل مايمكن من الشدة والحزم، وفي البداية في النقطة التي تأتي لتربك، فيها، جهاز الطوبوغرافية، الأولى. . وبالفعل، فإن قولنا إن الليبيدو (أوالدافع الجنسي في اللغة التي تبناها فرويد حتى ذلك الحين، يتكامل مع دافع المحافظة على البقاء الأناني (دافع الأنا) يعني، مباشرة، أننا لم نعد نستطيع أن ننسب إلى الأنا، الكيان نفسه ا لمنسوب، إليها سابقاً. فهي من جهة، لم تعد مرجع رقابة كابتاً فقط: فهي، بدلاً من اعتراض سبيل الرغبة، محملة (مشحونة في لغة فرويد)، هي نفسها، بالليبيدو وبالتالي، فإن الأنانية ترجع بصورة موازية لذلك إلى نوع من العاطفة العشقية. ومن جهة أخرى، فإنها لم تعد، فقط، مرجع تكيف مع الواقع، أنا واقعية: فتتمة المقالة سوف تثبت أن الأنا تحب نفسها، أحياناً، حتى الجنون، حتى تصب في هوس العظمة الهذياني. وهكذا نرى أنه إذا كانت النرجسية المكمل الليبيدي لدافع المحافظة على البقاء فإن هذا المكمل الغريب أو هذا الذيل، يمكن، حقاً أن يمضي ضد مصالح الأنا المفهومة جيداً، بل وأن يقودها إذا صدقنا على الأقل، الأسطورة التي أوحت، من بعيد، بكتابة هذا البحث، إلى الانتحار وتدمير الذات. أنا عاشقة، أنا مجنونة، أنا انتحارية: هاهي الأنا، إذن، قد بدأت في أن تكون مسألة في النظرية التحليلية. وهي لن تتوقف، بعد الآن، عن إيقاع، القلق فيها. ولن نفهم شيئاً من الطوبوغرافية ا لثانية ومن «منعطف» العشرينات، دون أن نأخذ بعين الاهتمام هذا الانزلاق لتحليل الرغبة نحو ماسرعان ماسيسميه فرويد «تحليل الأنا» ومهم جداً من هذه الناحية، أن نتوقف عند «المدخل».

وليس هذا كل شيء. فالتحولات من جانب الطوبوغرافية تترافق، عكساً وحتماً، بتعديل لنظرية الليبيدو.

وسبب ذلك مفهوم بسهولة. فالحديث عن أنانية ليبيدية لايعني توسيع مفهوم الأنا فحسب، بل يعني، أيضاً، توسيع مفهوم الليبيدو. فهذا الأخير لن يعود بكل

وضوح، يدع نفسه محصوراً في تعريف جنسي شهوي، وحيد الجانب. . فحب الذات أو الرغبة في الذات، بالمعنى النرجسي، لايعادل مثلاً، حب المرء لجسده على الصورة الشهوية الذاتية (بالتغزل به، بمداعبته الخ. .) وإلا فإننا لانرى لماذا يكون فرويد معنياً بتمييز النرجسية عن الانحراف الجنسي المعزول تحت هذا الاسم، من جانب علماء الجنس (نيكيه، ايليس). ولانرى، خاصة، لماذا يحس بحاجة إلى أن يستثير بصدده ليبيدو جديداً، («ليبيدو الأنا»، «الليبيدو النرجسي») وذلك حيث اكتفى تماماً، حتى ذلك الحين، بالليبيدو والجنس وحده. وفضلاً عن ذلك فعبثاً يحاول فرويد أن يميز ليبيدو الأنا هذا تمييزاً واضحاً عن دوافع الأنا، فهذا لايمنع كونه يضاف إليها أو يركب معها بصفة «مكمل» وأنه يتعاون، بالتالي، مع قوى كان فرويد قد وصفها دائماً أنها معارضة للجنس. وهذا الأمر من الصحة بحيث أن القسم الثالث من «المدخل» مكرس أساساً لمتضمنات النرجسية في «سيكولوجية الكبت»: فنعلم، فيه، من بين أمور أخرى، أن تشكل المثل الأعلى للأنا النرجسية هو شرط الكبت من جانب الأنا[٣] وأن هذا المثل الأعلى يقتضي تصعيد الدوافع الجنسية[٤]. وهذا الأمر يتم بحيث أنه إذا كانت النرجسية تسمى رغبة (وليس حاجة أو «فائدة»: ومرة أخرى فإن فرويد يتحدث عن ليبيدو نرجسي، وذلك ليس من قبيل، الصدفة، فيجب أن نضيف أن هذه الرغبة لم تعد من نموذج شهوي على اعتبار أنها تسهم، بطريقة أو بأخرى، في كل مايكف الجنس -في صياغة مثل أعلى في الكبت، في التصعيد. ويجب أن لانتساءل بعد عن هذا المزج في دافع الأنا، عن هذا الدمج الغريب للرغبة في الممنوع، في السلطة، في السامي الخ. . ولنقتصر، الآن، على تبين كون فرضية النرجسية تبدو، حقاً، مقتضية لمراجعة صماء للمخطط الجنسي (الموضوعي) الذي كان يبدو لنا ذا تأثير كبير في نظرية الرغبة. وهذا سبب إضافي لاهتمامنا.

المراسلات

«إني بالغ السعادة إذ تقدم لي آخر كهدية[. . .] لاأستطيع الكتابة إن لم يكن لي جمهور بالمرة ولكني أستطيع، حقاً، الاكتفاء بالكتابة إليك وحدك» . .

(رسالة ١٨ أيار ١٨٩٨ إلى فليس .

أنقول إن الإشكالية الجنسية قد صرفت، بكل بساطة، في «مدخل إلى النرجسية»؟ الجواب هو النفي بالتأكيد لاسيما وأن هذه المقالة قد كتبت في سياق «نظري»، سياسي- مؤسسي . . «عاطفي» تسيطر عليه سيطرة تامة القطيعة مع يونغ . فهذا الأخير كان قد اقترح في كتابه «أصول الليبيدو واختباره» أن يجري «التوسع» في مفهوم الليبيدو وتخفيف التعارض (أي الصراع) بين الدوافع الجنسية ودوافع الأنا في وحدانية مبهمة لـ«الاهتمام السيكولوجي بصورة عامة» وكان قد توجب، إذ ذاك، حسم الأمر مع مدرسة يونغ وإنجاز القطيعة معها وإعادة اللحمة إلى «العشير البري» حول نظرية الجنس الفاضحة وتأسيس التحليل النفسي من حيث هو «علم» ومن حيث هو «حركة» على الولاء لاسم فرويد وحده (راجع مرحلة اللجنة السرية) الخ . . والواقع هو أن القسم الأول من المقالة يقع في هذا السياق الجدلي الصراعي . وفرويد يندد، فيه، بحرارة بالطابع التأملي لنظريات يونغ ويعيد التأكيد على ضرورة التوقف عند ثنائية دوافع الجنس ودوافع الأنا حتى تتوفر معلومات أخرى . وتنتظم كل هذه المحاولة بوصفها رداً قوياً على يونغ ويصعب فهمها جيداً إذا لم ندرك الرهان. فالأمر يدور ، بوضوح، حول المحافظة على مكتسبات

التحليل النفسي وصيانة أصالته أي باختصار حول التفريق بين ثنائية ووحدانية، بين التحليل النفسي واللاتحليل، بين فرويد (العلم الفرويدي أو القضية الفرويدية أوالشيء الفرويدي) ويونغ. فلاشيء إذن مما يحتمل أن يخفف هذا الفرق ويلونه يجب، أو يستطيع، إذن أن يظهر للعيان.

ولكن، ما الذي يفعله فرويد في هذا النص؟ إذا نظرنا إلى الأمر عن كثب، فإنه يفعل، تقريباً، الشيء نفسه، الذي يأخذه على يونغ. إنه يتأمل، هو أيضاً، بحرية (حول «نرجسية أولية») ويوسع بشكل خاص، هو أيضاً، مفهوم الليبيدو بطرحه فرضية حول وجود ليبيدو أنا، وهي فرضية لم يكن يمكن، في تلك المدة، أن لاتثير التساؤل حول ما إذا كانت ستبطل ثنائية دوافع الجنس ودوافع الأنا[٥]. فكل هذه التوسيعات ليست من إملاء الخصم فقط (وفرويد يقول: كان يمكن أن أتجاوز ذلك) بل هي مسبوكة، بصورة صارمة، في قالب هذا الضغط. وذلك هو قانون الاستراتيجية الحتمي الذي يلزم باعتناق وجهة نظر الخصم والقتال باستراتيجيته، وهو أمر ينطبق أيضاً على استراتيجيات الفكر، فالفرق لايحدث فيها إلافوق خلفية من التشابه الأساسي.. وفضلاً عن ذلك فإن فرويد نفسه سيعترف بهذا الأمر على أساس أنه لايتردد لاحقاً في تأكيد كونه قد اقترب كثيراً في مدخل إلى النرجسية من آراء يونغ.

و«كما لو أن التقدم البطيء للتحليل النفسي قد اقتفى خطى تأملات يونغ حول أصول الليبيدو لاسيما وأن تحول ليبيدو الموضوع إلى نرجسية يرتبط حتماً بشيء من نزع الطابع الجنسي»[٦].

وسوف يقال، سوف يقول بعض الورثة المرتبطين باسم فرويد، إنه يظلم نفسه كثيراً هنا: فـفرويد ليس يونغ، وهو «يعيد تفسير فكره الخاص بصورة متحيزة»[٧] أهذا أمر مؤكد؟ إن الاعتراف موجود أمامنا وهو يشهد بأنه جرى، حقاً، عام ١٩١٤، التنازل عن شيء ليونغ، وهو تنازل اتخذ صورة، شيء من نزع الطابع الجنسي». إلا أنه يجب أن نعرف ماذا يعني ذلك على وجه الضبط. فمن الضروري

إذن متابعة هذه المناقشة مع يونغ وما سوف نسميه، بعد الآن، مراسلات فرويد-يونغ بمزيد من التقرب. وهذه المراسلات ستحملهما على تبادل الردود، عبر رسائل وكتب، بموجب قانون بعض التقارب أو التناظر الصراعي. وهي لن تبعدنا رغم المظاهر عن مشكلة النرجسية بل إن الواقع هو عكس ذلك.

والأمر هو على هذا النحو، أولاً لأن هذه المراسلات تنصب، قبل كل شيء، على الجنون. فلا شك فعلاً في أن الانتباه إلى الذهانات هو الذي حرض أساساً على المدخل إلى النرجسية أكثر بكثير مما فعل الانتباه إلى الانحرافات[٨]. فالنرجسية «السوية» استنتجت أولاً انطلاقاً من نرجسية المجنون «المرضية» كما يذكرنا فرويد في بداية المدخل:

«لقد عرض لنا سبب ملح للاهتمام بفكرة نرجسية أولية سوية عندما شرعنا في اخضاع تصور الخرف المبكر (كريبلين) أو الفصام (بلوير) لفرضية نظرية الليبيدو[٩].

إن هذه «الفكرة» أو الفرضية، لاتنفصل عن المراسلات التي تحدثنا عنها. ويونغ هو الذي جعل فرويد يقرأ مذكرات الرئيس شريبر التي وسع بمناسبتها، للمرة الأولى، هذه الفرضية علينا.

وقد صاغها مع يونغ (أو ضده) على طول تبادل امتد عدة سنوات وضد يونغ أيضاً (ضده تماماً) يجب عليه، الآن، أن يضخمها ويمددها ويبررها:

« . . لقد فشلت نظرية الليبيدو، فعلاً، في تفسير هذا المرض الأخير (الفصام) وهذا ماأكده ك. غ. يونغ مرغماً إياي، بهذه الصورة، على إجراء التوسيعات الأخيرة التي كان يمكن أن استغني عنها طواعية. فقد كان من شأني أن أفضل متابعة الدرب الذي تقدمت فيه مع تحليل حالة شريبر إلى نهايته ملتزماً الصمت حول افتراضات نقطة الانطلاق[١٠].

والواقع هو أنه يجب أن لاننسى أن فرويد ويونغ التقيا، للمرة الأولى، على صعيد موضوع الجنون. ففي عام ١٩٠٦ كان يونغ يحتل فعلاً مكانة بارزة في عالم الطب النفسي وعندما اتصل به فرويد، للمرة الأولى، كان له غرض دقيق جداً «سياسي» ونظري في الوقت نفسه. فمن جهة أولى، كان ينوي استخدام يونغ سفيراً لدى الطب النفسي الرسمي ليخرج التحليل النفسي من الغيتو الذي كان يوجد فيه، وهو غيتو علمي كما هو غيتو يهودي. وسوف يكتب فرويد إلى ابراهام قائلاً: داروا يونغ فهو الوحيد الذي يستطيع أن يعمل على أن لايبقى التحليل النفسي «شأناً خاصاً»). فقد كان عليه أن يعود إلى المؤسسة ويحصل على الاعتراف من جانب الجماعة العلمية وكان على استعداد، من أجل ذلك، لعقد حلف مع «جرماني» بإعلانه إياه «وريثاً» و «مكملاً» له[11].

ومن وجهة النظر هذه، كان يونغ فعلاً، وسيطاً ومندوباً. ولكنه كان كذلك، خاصة، بصفة أخرى. ذلك أن فرويد كان ينوي، أيضاً، من جهة أخرى، اقتحام ميدان الذهانات نظرياً (من أجل إخراج التحليل النفسي من غيتو أنواع العصاب إذا أردنا ذلك) من خلال يونغ هنا أيضاً: باختبار فرضياته لديه (فيونغ، من حيث هو طبيب نفسي يملك المادة العيادية بين يديه، هو ماليس الأمر عليه في حالة فرويد)، وبالإستناد إلى اعتراضاته (ذلك أن يونغ «يقاوم»). وينفر منذ البداية ثم أيضاً وبطريقة أكثر مواربة، بالحلول في هذه المنطقة الملتبسة، المحاكية حيث يفكر بواسطة الآخر محملاً يونغ نظرياته الخاصة سارقاً منه، في الوقت نفسه، نظرياته. فسرعان مايعرض عليه، بعد لقائهما الأول الاقتراح التالي:

«فيما يتعلق بالخرف المبكر، لدي اقتراح أعرضه عليك: فقد سجلت بعد ذهابك بضع تأملات حول الموضوع الذي ناقشناه وسأحيلها إليك، عن طيب خاطر، إن كان قبولها لايزعجك في معنيين: أولاً لأنك قد تقع على الملاحظات نفسها، وثانياً لأن القبول قد يكون، بهذه الصفة، شاقاً عليك. ويجب أن أقول أني أعد نوعاً من الشيوعية الثقافية التي لايراقب المرء فيها، بقلق، ما أعطاه وماتلقاه شكلاً محترماً جداً من أشكال الاقتصاد[12]».

إن «العقد» المقترح واضح، وهو من النموذج نفسه الذي عقده فرويد، سابقاً، مع فليس في مراسلات أخرى شهيرة جداً. فلا يدور الأمر، فقط، حول تبادل مسودات عمل (ونعلم أن فرويد كان قد أرسل عدداً منها إلى فليس وأهم هذه المخطوطات التأملية «المحاولة» العتيدة عام ١٨٤٥) بل إن الأمر يدور، بصورة أعمق أساساً بكثير، حول التفكير أو التأمل الثنائي- حول الهذيان هنا - فيكون لكل من الشريكين الحق في تملك أفكار الآخر الذي يصبح، للسبب نفسه، قريناً، أنا أخرى أو آخر هو أنا.

وهذا الأمر يرتد، ولنستبق ملاحظة ذلك، إلى مقاربة الهذيان باستمرار ويبدو أن فليس قد غرق في هذا الهذيان في نهاية علاقته بفرويد وخاتمة هذه المراسلات لم يكن لها أن تبقى دون صدى في مراسلات فرويد - يونغ. والواقع وكما لاحظ، بحق، فرانسوا روستان[١٣]، فإن هذه المراسلات الأخيرة مسكونة، حرفياً، بوسواس «قضية فليس» وذلك على مستوى مزدوج:

١- ففليس مأخوذ، باستمرار بوصفه، «حالة» أي بوصفه مثالاً نموذجياً للزور[١٤] أي نموذجاً له، فهو، إذ ذاك، موضوع خطاب نظري حول الزور من جانب المتراسلين. ويمكن أن نقول، من وجهة نظر براغماتية هذا الاتصال، إن فليس يعمل كطرف ثالث غائب، مستبعد.

٢- ثم إن المتراسلين يماثلان، بصورة وسواسية، بين مراسلاتهما ومراسلات فرويد- فليس[١٥]. واسم فليس يرد، إذ ذاك ليعني، فقط، الموضوع واسمه الذي يجري الحديث عنه في الخطاب (أي نصه) بل ليعني، أيضاً، الصورة التي يجري، بها، الحديث (أي صياغته) أي النمط الذي يكون، به، شخصا فرويد ويونغ متضمنين فيه ويقابلانه. ويمكن، من وجهة براغماتية، أن نقول أنه يأتي ليعين بالمماثلة علاقة التواصل نفسها وهي، هنا، علاقة مشاركة (فرويد يتحدث عن «شيوعية» بين قرينين). فنحن، وهذان المستويان يتداخلان بالضرورة، أمام خطاب عن الجنون يجازف شكله نفسه بأن يؤدي إليه. والطريقة التي يستدعي بها

المتراسلان شبح فليس لاتدع من جهة آخرى مجالاً لأي شك في الموضوع. فهما يهددان به نفسيهما تلميحاً، يخافان منه لأنهما يعرفان (إنما بشكل سري، باطني، لايتجاوز، قط، حدود المراسلات الخاصة) أن فليس أصبح «مجنوناً» بسبب مراسلاته مع فرويد. وهذه معرفة تبقى غير مجدية، عاجزة جداً لأنها لم تمنع تكرار السيناريو «المشؤوم» نفسه. وسوف يقطع يونغ، كآخرين كثر بعده، علاقته بفرويد، وقد قيل أيضاً إنه أنجز في هذه المناسبة، «مرحلة طبية نفسية[١٦]».

إن هناك، بالتالي، تقارباً كبيراً بين معرفة الزور والمعرفة الزورية بين معرفة الهذيان وهذيان المعرفة، وهو أمر تنبغي علينا مساءلته منذ الآن[١٧]. والمسألة ذات أهمية عملية ونظرية بشكل غير قابل للفصل بينهما. وتلك هي «الممارسة النظرية» التحليلية الفريدة، وذلك هو أيضاً الالتزام الفريد للأشخاص «أنفسهم» في هذه النظرية للذات، وذلك بحيث أن فشل العلاقة الخبرية مع يونغ (أو مع فليس أو مع آخرين) يعلن في الوقت نفسه فشلاً في تحليل هذه العلاقة. ولنبسط المسألة. إنها ترتد إلى التساؤل عن قيمة نظرية في الجنون (جنون فليس)، مثلاً، ولكن هناك جنون يونغ الخ.. أيضاً) يشير كل شيء إلى أنها تصاغ في علاقة أو مراسلة تسهم في إحداث الظاهرة التي تعالجها (لدى فليس مثلاً، ولدى يونغ إلخ.. أيضاً»). هل تستطيع أن تفسر ماهي، بصورة أو بأخرى، جزء لايتجزأ منه؟ أليس هناك ماهو غير محلل، من جانب فرويد، يزيد في عدم تحليله كونه يتصل بمشاركته الفعالة جداً في المشهد الذي يبدو أنه يصفه «موضوعياً» من الخارج؟ أليست هناك قطعة من التحليل الذاتي (كما يمكن أن يقال) يزيد في عدم إنجازها وعدم قابليتها للإنجاز كونها تمس موقعه كموضوع للنظرية التحليلية (الذاتية) وتأتي لتصطدم، بعبارة أخرى، بنرجسيته؟

وينبغي أن لاننسى أن كل المقترحات التي تقدم بها فرويد عن موضوع الجنون -لاسيما تلك التي تنصب على النرجسية، الأنا الخ.. تقع في إطار هذه المراسلات إطار هذا الثنائي أو هذه المبارزة مع يونغ، وهي تحمل، كلها، علامة ذلك. ولنسارع

إلى إضافة القول بأن هذه العلامة ليست بيوغرافية بسيطة بالمعنى الذي يقال ضمنه، مثلاً، إن ظروف حياة الشخصين الخبرين، «فرويد» و «يونغ» قد أثرت تأثيراً كبيراً في كتاباتهما. بالرغم من أن الأمر يدور حول ذلك أيضاً، إلا أن الصلة بين «الذات» و «النظرية» التي تعنينا هنا هي صلة من نموذج آخر ولو لم يكن ذلك إلا لأننا لم نعد نعرف بهذه المناسبة من الذي ينظّر وماذا ينظّر. وبما أن التفكير، أو التأمل، هنا، أقل عــزلة مما هو عليــه قط، فــإنه لايدع نفســـه ينضــوي تحت لواء أســمــاء علم، كاسمي، «فرويد» و «يونغ» مثلاً. وهو مالايعني، بالمقابل، أن هذا التفكير سيكون غفلاً خالصاً. إنه بالأحرى، موقع: موقع مع آخر ضد آخر، ضده تماماً (وما الذي ينجم عن ذلك، إذ ذاك، بالنسبة إلى السلالة الفرويدية، إلى كل الحركة التي تعلن انتماءها إلى اسم فرويد وتعود إليه دون كلل بسبب مؤسسته التحليل النفسي «التحليلية الذاتية» كما يزعم؟ إنه سؤال يجب أن يتابع).

أما الآن، فلنتظاهر بأننا معنيون، حصراً، بما قيل في المراسلات، في البلاغ عن هذه الاتصالات ولنقرأ، بالتالي، المسودة التأملية التي يرسلها فرويد إلى يونغ بموجب العقد. إن محتوى «بعض الآراء في الزور» والرسالتين اللتين جاءتا تتمة لها[18] ليس جديداً تماماً. ففرويد يركز، فيها، على تأملات قديمة، فعلاً، حول دور الإسقاط والرفض والشهوية الذاتية في الزور[19] ويعرضها بصورة نسقية. وهو يكتب، قبل كل شيء، أن الإسقاط يجب أن يعد نموذج الكبت الخاص بالذهانات وأن محتوى «الرغبة» يظهر فيه على عكس ماهو الأمر بالنسبة إلى العصابات، بأجلى الصور. إلا أنه يظهر مسقطاً على الصورة المكشرة. صورة إدراكات (هلوسات بصرية، أصوات) واردة من الخارج ويعانيها الشخص في الوقت نفسه كواقع لاريب فيه (كل مايأتي من الطرف الآخر إدراك -شعور» يلتقي، مباشرة، بالاعتقاد) ويرفضها بأشد الحنق. مثال: «يقال عني أني أحب المضاجعة. حسناً! إن ذلك يقال ولكنه غير صحيح»[20] فمحتوى الرغبة يسقط إلى الخارج ويرفض كشيء

خارجي بدلا من أن يكبت داخلياً ولكن فرويد سرعان مايحدد رداً على ملاحظة ليونغ، إن هذا الإسقاط للرغبة في الواقع الخارجي لاعلاقة له بتحقيق للرغبة بالهلوسة. فالهلوسة الهذيانية ليست الهلوسة الإيهامية.

وإذا كان الأمر لايدورإلا حول «تحديد إيهامي للواقع» وهو المعنى الذي اقترحه يونغ[٢١]، فإننا لانزال في خط العصاب. فسوف يبدو الهذيان، في صميمه انتصاراً للإيهام، انتصاراً للمكبوت. إلا أن الهلوسة الهذيانية هي، حقاً، نتاج للكبت بل حتى لكبت جذري. فبعيداً عن كونها نتيجة «ورغبة في الواقع» (يونغ أيضاً) يجب أن نتصورها بوصفها الطيف الشاحب الذي تتركه الرغبة وراءها عندما تنسحب انسحاباً مطلقاً من الموضوع، الموضوع الواقعي مؤكداً ولكنه، أيضاً وخاصة، انسحاب من تصوره الإيهامي.

«أعتقد، على العكس من ذلك، أن الليبيدو يغادر تصور الموضوع هذا التصور الذي يمكن لكونه مجرداً من التوظيف الذي كان يحدده بوصفه داخلياً أن يعامل كإدراك ويسقط نحو الخارج»[٢٢].

فليس هذا الإسقاط، إذن، اسقاطاً لـ «محتوى الرغبة» على شاشة الإيهام الداخلية ولا، كما يظن غالباً، نسبة مشاعر تكبت داخلياً إلى شخص آخر. فالأمر يدور بالأحرى حول رفض كلي (وهذا الكبت هو، بالتالي، أكثرمن كبت خالص أو شيء آخر غير هذا الكبت). والرغبة في الموضوع مرفوضة إلى حد لاتعود الذات، معه، قادرة على تصورها، على توليها بصيغة المتكلم ولو في اللاشعور وتبدو، لهذا السبب، على صورة صوت خارجي، أجنبي غريب، آخر (يقال عني، إني أحب المضاجعة) وفضلاً عن ذلك، فإن فرويد سيكرر قول هذا بوضوح شديد في «الرئيس شريبر»: «ليس عدلاً أن يقال إن الشعور المكبوت في الداخل يسقط على الخارج».

والواقع هو أن الشعور نحو الموضوع في الداخل هو الذي يؤدي إلى عودة هذا الأخير إلى الانبثاق من الخارج «بشكل رهيب وغير مفهوم».

ولكن الانتباه واجب: فما هو، هنا، هذا «الموضوع» المرفوض الذي ينسحب منه الليبيدو ويعود إلى الانبثاق الخ.. إنه، أولاً وبوضوح تام، موضوع رغبة. ولنذكر بمايلي: إن الموضوع هو دائماً، عند فرويد، موضوع الدافع مايبلغ به هدفه سواء أكان كلياً أم جزئياً (ثدي الأم، غائط، قضيب) واقعياً أم إيهامياً، شهوياً ذاتياً أم خارجياً. إلا أنه غالباً مايتفق أن يستعمل فرويد الكلمة بمعنى أكثر خصوصية (وأكثر كلاسيكية، أيضاً) يتوضع فوق المعنى الأول دون أن يناقضه. فيكون «موضوعاً» إذ ذاك، كل مايقابل الذات، كل مايواجهها، وباختصار كل ماهو «لا أنا». وضمن هذا المعنى (المعنى٢) يقال، مثلاً، إن الشهوية الذاتية مجردة من الموضوع، حتى لو لم يكن ذلك بالمعنى١)[٢٤]. وعندما لايحدد السياق أن الأمر يدور حول موضوع جزئي (كالثدي) أولي، فإن الكلمة تدل، في نهاية المطاف على الشخص الآخر، على الشخص الذي هو خلاف الأنا من حيث هو مختار كموضوع حب. وهذه هي الحال هنا. فضياع الواقع في الذهان هو تقلب للرغبة، «قدر لليبيدو»[٢٥]. وهذا مايحدث عندما يغادر الليبيدو الموضوع (المعنى ١ و ٢) ويرتد إلى الأنا الخاصة (التي هي الموضوع بالمعنى ١ وليس بالمعنى٢).

ولنقل، بمزيد من البساطة، أن الصلة بالآخر هي مفتاح العلاقة بالواقع الخارجي وأن الجنون يبدأ حيث تنقطع الصلة بالآخر. وهذه هي الصورة التي يجب أن يفهم بها تدخل مفهوم الشهوية الذاتية في هذه النقطة من محاكمة فرويد:

«في الزور، ينسحب الليبيدو من الموضوع(...). العداء الذي يتجلى حيال الموضوع في الزور يدلنا أين يذهب الليبيدو. إن هذا العداء هو الإدراك الداخلي المنشأ لسحب الشحنة الليبيدية. ونظراً لعلاقة التعويض القائمة بين شحن الموضوع وشحن الأنا، فمن المحتمل أن ترتد الشحنة المسحوبة من الموضوع إلى الأنا، أي أن تصبح شهوية ذاتية. وهكذا، فإن الأنا الزورية زائدة الشحن، أنانية، متصفة بهذيان العظمة[٢٦].

وعندما ينجح هذا الارتداد الشهوي الذاتي (من وجهة نظر الكبت) فنحن نحصل، كما يضيف فرويد، على لوحة الخرف المبكر (الانغلاق على الذات، الفصام) العزيزة على قلب يونغ. وعندما يفشل فإننا نحصل على لوحة الزور الخالص، وهو الميدان الذي يبدو فيه فرويد متقدماً بمزيد من اليسر. فالليبدو يرتد، إذ ذاك جزئياً نحو الموضوع الذي «يصبح بعد ذلك إدراكاً[٢٧]». ويعود ليلح على الهذيان (بتآمره على المريض، بمحاصرته بالأصوات، بالتجسس عليه بأكثر الصور وقاحة الخ..).

ذلك هو الأمر الجوهري. وسوف يلاحظ أن المخطط المعروض هنا هو نفسه الذي سيتبناه فرويد بعد أربع سنوات، عندما سيكتب القسم النظري من «الرئيس شريبر» (.. في آلية الزور) إلا أنه سيلاحظ، أيضاً، أن قطعتين هما من أشد القطع جوهرية مازالتا تنقصان اللوحة وهما: النرجسية التي سيرى فيها فرويد، كما نعلم المرحلة التي ينكص إليها الليبدو عند انسحابه، من جهة، والجنسية المثلية التي سيعدها موضع رهان.. الكبت الزوري، من جهة أخرى. ويجب أن نفحص هاتين النقطتين لنفهم سبب اعتمادهما.

١ - ولنبدأ بالنرجسية. إن غيابها عن المخطوطة الموجهة إلى يونغ أدعى إلى الملاحظة من حيث أنها ستأتي بالضبط، عام ١٩١٩، مكان شهوية عام ١٩٠٧ الذاتية. وإن مقارنة بسيطة لاتدع مجالاً لأدنى شك في الموضوع: فكل ماقاله فرويد، في مرحلة أولى، عن «الأنا، المشتهية ذاتها» يكرره في «الرئيس شريبر» بصدد الأنا النرجسية والشهوية الذاتية لاتزول بصورة موازية كلياً من الصياغة الثانية، بل تتراجع قليلاً في تاريخ الليبيدو على أساس أنه يفترض فيها أن تأتي قبل المرحلة النرجسية وينجم عن ذلك، بصورة ملحوظة، أنه ينبغي أن نفسح مجالاً لنكوصين من سعتين مختلفتين حيث كان فرويد يتصور، في أصل ذهانين كبيرين، ارتداداً واحداً لليبيدو ناجحاً في حالة الخرف المبكر وفاشلاً جزئياً في حالة الزور.. وهكذا ففي الخرف المبكر

«لايكتفي النكوص ببلوغ مرحلة النرجسية (التي تتجلى في هذيان العظمة)، بل يمضي حتى التخلي الكامل عن حب الموضوع وحتى العودة إلى الشهوية الذاتية الطفيلة وبالتالي، فإن التثبت المهيىء يجب أن يوجد في مكان أقصى الى الوراء مما هو عليه في الزور أي يجب أن يقع في مكان ما من بداية التطور البدائي الذي يمضي من الشهوية الذاتية إلى حب الموضوع[٢٨].

ويجب أن نستلخص من ذلك أن النرجسية والشهوية الذاتية لاتتقاطعان، وأن الأنا النرجسية ليست تلك «الأنا» المشتهية ذاتها التي تحدث عنها فرويد سابقاً. فهوس العظمة هو فريدة بصورة فريدة، سمة للأولى وليس للثانية. لقد جرى إذن شيء ما خلال أربع سنوات جعل فرويد متنبهاً لهذا الفرق.

وهنا يجب أن ندخل المراسلات في الحساب فلنعد إلى الموضوع ولنحاذر من أن ننسى أن هذه الآراء في الزور مرسلة من فرويد إلى يونغ. ومن جهة أخرى فربما كان يرسلها إلى «نفسه» على أساس أن يونغ، على حد قوله قد يقع على هذه الآراء نفسها. ومن يعلم إن كان يونغ يفكر مثله ؟ هل يرى، مثله، إن الذهان ناجم عن سحب الشحنة من الموضوع لصالح الأنا المشتهية ذاتها؟ الجواب هو نعم، فيما يبدو أنه جواب يونغ، بل ربما كان يؤمن بذلك (وكيف نفصل بين نصيب التهذيب ونصيب الستراتيجية ونصف الصدق في هذه المراسلات؟ وعلى كل حال، ألم يكن العقد يقوم على التشارك في الأفكار؟ فيونغ يتمثل إذن أفكار فرويد. إنه يتمثل ذاته فيها ويتمثلها مفكراً مكان فرويد وبالكلمات نفسها. ولكنه يتمثلها أيضاً بجعلها أفكاراً له أي يحولها لصالحه.

« آراؤك في الزور، لم تبق في حالة راحة عندي! لقد استطعت تأكيدها على دفعات عديدة. ولكن الأمر لم ينضج بعد ولذلك احتفظت بالصمت حتى الآن. إن لانفصال الليبيدو وتكونه الاسترجاعي على وجه الاحتمال مبرراً جيداً جداً في توكيد الذات في محافظة الفرد على بقائه سيكولوجياً. إن الهستيريا تتحرك بشكل مفصل

في ميدان المحافظة على بقاء النوع في حين أن الزور (الخرف المبكر) يتحرك في ميدان المحافظة على بقاء الذات، في إطار الشهوية الذاتية [. . . .] ان الذهانات (غير القابلة للشفاء) يجب أن تفهم بوصفها ضروباً من عزلة الحماية فشلت إن تطورت، بالأحرى، إلى أبعد مما ينبغي. وحالة فليس لاتناقض ذلك(٢٩)».

أهي حالة فليس؟ أم حالة يونغ؟ ألا يبدأ هو أيضاً في الانعزال، في حماية ذاته، في تأكيدها حيال مراسله، حيال أناه الأخرى؟ إن هذا «التأكيد للذات» (تأكيد الاستقلال، الفرق، الأصالة الخ. .)! يتخذ، هنا، شكلاً ملتوياً مرائياً، شكل معنى عكسي لتعبير الشهوية الذاتية، وهو معنى عكسي لتعبير «الشهوية الذاتية، وهو معنى عكسي يسمح ليونغ بأن يقول عكس مايقوله فرويد، مع ظهوره كأنه يقول الشيء نفسه. وعندما نعرف، بالفعل، (ويونغ لم يكن يجهل ذلك مؤكداً) الصلابة التي كان فرويد يماثل، بها، بين المحافظة على بقاء الذات ودوافع الأنا بالتعارض مع الدوافع الجنسية «المنتدبة إلى المحافظة على بقاء النوع» يغدو واضحاً أن صيغة مثل «ميدان المحافظة على بقاء الذات في إطار الشهوية الذاتية» تنتمي إلى الاستفزاز الخالص. وهذا الأمر هو كذلك، أولاً لأن هذه الصيغة تعني مماثلة الشهوية الذاتية، وهي جانب أساسي من النظرية الجنسية، بـ«المحافظة على بقاء الفرد سيكولوجياً» أي بحلقة دوافع الأنا. وهو كذلك أيضاً لأن هذه الصيغة تسمح، للسبب نفسه بالمزج بين «الأنا الزورية» التي تحدث عنها فرويد والأنا المرجعية: فالتأكيد الهذياني للذات لاينجم عن أفاعيل تجري على مستوى الليبيدو (سحب الشحنة من الموضوع، إعادة شحن الجسم الخاص) بل ينجم، على العكس من ذلك، عن نوع من التشنج أو التصلب الأنوي، عن نوع من «عزلة حماية» للأنا. . وسوف يمضي يونغ، في نهاية تسلق مستمر للمعنى العكسي نستطيع أن نتابع كل مراحله في المجلد الأول من «المراسلات»، إلى درجة أن يرى في توكيد الذات دفاعاً عن الأنا ضد الليبيدو (بشكل أضبط: ضد التبعية العشقية) وتوجد في «الأساس التكويني للعصاب» كما يقول العلاقة السيئة بين الليبيدو والمقاومة (توكيد الذات). فحيال جاذبية وحاجة بدائيتين أقوى مما ينبغي لليبيدو، سرعان ماتظهر الكراهية كتعويض

[. . .] إني أرى في ذلك أساساً لتوكيد الذات العظيم الذي يحدث لاحقاً في العصاب الوسواسي الذي يخاف دائماً من الضياع، ويجب أن ينتقم لكل فعل حب ولا يتخلى عن الأنظمة الحصرية المعادية للجنس إلا بأكبر الأسف. . إلخ [. . .] إن الخرف المبكر يتجاوز العصاب الوسواسي، أيضاً تجاوزاً كبيراً من حيث هو توكيد للذات، وهو أمر واضح(٣٠)».

وهذا ماسينتهي فرويد إلى الرد عليه بصورة حاسمة وقاطعة، وبتعابير نستشف منها، منذ ذلك الحين، القطيعة. فيونغ متهم بالانتقال إلى صفوف العدو، بخيانة القضية الفرويدية:

«إنه لأمر جدير بالملاحظة أن نعاني، نحن الرجال، هذا القدر من الصعوبة في الاحتفاظ بانتباهنا موجهاً، بالتساوي، إلى معسكري الدافع وأن نتابع المقابلة بين الأنا والليبيدو أيضاً في الملاحظة التي يجب أن تشمل كليهما دون تحيز. إني، حتى الآن، لم أصف بالفعل، قط، شيئاً غير المكبوت على أنه الجديد، المجهول، بوصفه كاتون الذي ينحاز إلى المغلوب. وآمل أن لا أكون قد نسيت وجود غالب. إن سيكولوجية أدلر لاترى قط إلا الكابت وتصف بالتالي «الحساسية»، هذا الموقف من الأنا حيال الليبيدو على أنها الشرط الأساسي للعصاب. وأنا أجدك، الآن، على الدرب نفسه بالكلمة نفسها تقريباً، أي إنك أنت. أيضاً، وبسبب الأنا التي لم أدرسها دراسة كافية، تغامر بالإساءة إلى الليبيدو الذي أبدت احتراماً له(٣١)».

فلدينا، إذن، الليبيدو ضد الأنا فرويد ضد يونغ. ومع ذلك، فلنحاول أن نمضي إلى ماوراء هذه النبرات الزورية إلى حد ما (أو «الزورية -الصرعية» في لغة روستان)، لكل هذه التعددية أو «الثنائية» المناضلة التي تقسم العالم إلى قوى خيرة وأخرى شريرة، إلى حلفاء وخصوم، إلى تلاميذ وجاحدين. فليس المهم في كل هذه المناقشة مايتراءى للعين للوهلة الأولى -سوء التفاهم ثم الاختلاف وقريباً المعركة الصريحة بين الرجلين. بل إن المهم، بالأحرى، هو مايجمع بينهما، وهو من قبيل المفارقة، حتى في خلافهما، وماسوف يعرف فرويد كيف يستخلص فائدته كاملة منذ أن تصل شيوعية الأفكار إلى خاتمتها الفاجعة التي هي الكراهية المتبادلة.

ويجب أن نعترف، قبل كل شيء، بأن «المعنى العكسي» ليونغ مدعوم، منذ الانطلاق، بشيء من عدم التحديد في أطروحة فرويد حول الزور. فمن جهة أولى، يستعمل فرويد الكلمة نفسها ليشير إلى الأنا الزورية المشتهية ذاتها، وإلى الأنا الطوبوغرافية. . ومن جهة أخرى، فإن السياق الذي كان من شأنه أن يسمح بالتمييز بينهما عائم، مبهم. ذلك أن فرويد يفكر، بشكل جلي، عندما يتحدث عن انسحاب من الليبيدو إلى الأنا، بتدهور العلاقات مع الآخر (« العداء حيال الموضوع») كراهية الناس، هذيان الاضطهاد الخ. .) وخاصة بهوس العظمة الهذياني. ولكن لماذا يصف هذا الانطواء على الذات بالشهوية الذاتية؟ هل يستطيع، جدياً، أن يعده معادلاً لارتداد الدافع إلى مصدوه العضوي (التعريف الدقيق للشهوية الذاتية)؟ لاشك في أن من يعاني هوس العظمة مفتون بأناه على حساب «الموضوعات. وهذا هو السبب في أنه يكتب، بهذا القدر من التكرار، «ترجمات ذاتية» و «اعترافات» و «هذا هو الإنسان» و «مذكرات عصابي». . الخ). ولكن هذا الافتتان يحدث من أجل إعلان تفرده الغزيب وعزلته التي لامثيل لها واستقلاله المطلق. فهذه «الأنا ليست جسد الشهوية الذاتية الخاص، ولم يكن فرويد يستطيع أن يجهل ذلك. ونقول هذا لنبدي ارتيابنا في أنه يلعب بعدم التحديد بقدر ماكان يونغ يلعب، به، على الأقل.

ثم إن «شيوعية»» هذه المراسلات تمنع من رفع هذا الانعدام في التعيين فقد كان في مقدور فرويد حيال المعنى العكسي اليونغي، وكان عليه في الأحوال الطبيعية إبراز الفرق واتهامه وإلغاء العقد (هذا لك وهذا لي). إلا أنه لايفعل ذلك بل يتربع، على العكس، في سوء التفاهم ويتظاهر بأنه لايفهم كون يونغ لايريد أن يفهم.

أكان ذلك تحويلاً أعمى أم استراتيجية واعية؟ لاهذا ولا ذاك دون شك. ففرويد يتظاهر، بوعي، بأن يونغ كان يفكر مثله، وبهذه الوسيلة أخذ يفكر، بشكل أعمى، كان يفكر يونغ، ذلك أنه إذا صح أن يونغ كان يتملك أفكار فرويد والعقد

كان يقول: «لاينبغي ضبط ما أعطاه أحدنا وماتلقاه»، فالعكس صحيح بالقدر نفسه: ففرويد يتملك، كذلك، أفكار يونغ، يجعل منها أفكاراً له يتمثلها و«يضمها» إليه و«يهضمها» إلخ. وهذا التقمص المزدوج، المزدوج التزويد بالملكية، هو الذي يفسر القطيعة النهائية (وطابعها العاطفي بل الهاذي أكثر مما يفسره اختلاف في نقطة الانطلاق كان من شأنه أن ينضج ثم ينفجر في وضح النهار. والعقد الذي اقترحه فرويد -عقد زائف، عقد محاكاة دون ضابط- لم يكن يستطيع إلا أن يؤدي إلى ذلك. فبما أن كلاً من المتراسلين يتملك أفكار الآخر، فإن هذا الأخير يجب أن يبدو للآخر، بالضرورة، قريناً ينتزع منه ملكية فكرته «الخاصة». ومن هنا تأتي مشاجرات الأولوية وإدعاء الأصالة والاتهامات بالقصد السيّئ (وتبقى خطوة أخرى للوصول إلى المؤامرة الزورية، إلى سرقة الأفكار والاضطهاد والتفسير الهذياني. وحالة فليس لاتناقض ذلك). وخلافاً للمتوقع (ولكن بصورة منطقية جداً) أدت الشيوعية العقلية إلى زيادة في حدة التشنج التملكي وشدته. وذاك مخطط كلاسيكي للخصومة المحاكية. فالتشابه يقود إلى الخلاف، إلى إدعاء الفرق ومحاكاة الآخر تقود إلى التخصص.

إن كل ذلك يمنعنا، من الآن فصاعداً، من الدهشة من حلول «النرجسية» محل «الشهوية الذاتية» في نظرية الزور المقترحة في «الرئيس شريبر». وهذا الانتقال في مركز الإلحاح يعني، بوضوح، إذا أعيد وضعه في إطار المراسلات، أن فرويد قد وافى يونغ في مواقعه في وقت من الأوقات، وذلك على الأقل فيما يتصل بالفروق بين الشهوية الذاتية وهوس العظمة الهذياني. وإذا كان هذا الأخير قد نسب، بعد ذلك، إلى النرجسية، فهذا لأنه شيء آخر غير اشتهاء الذات. ولكن ماهو هذا الشيء الآخر؟ لقد قرأنا أن يونغ اقترح المماثلة بين «توكيد الذات» و«توكيد أنوي» أي غير جنسي. وفرويد يفعل كل شيء بالمقابل، في الوقت نفسه الذي يقتفي فيه خطوات يونغ وينخرط مكانه في دراسة الأنا وتحليلها، من أجل منع هذه المماثلة (بين الأنا النرجسية والأنا المرجعية وأيضاً -وليفهم المرء ذلك كما يشاء- بين الأنا الفرويدية والأنا اليونغية).

فالمبالغة النرجسية في تقدير الذات هي مبالغة تقدير جنسية. وهذا هو في الواقع، حسب ماورد في «الرئيس شريبر»، «التقرير» الأساسي للهذيان:

. . «لا أحب اطلاقاً، لا أحب أحداً». ولكن، بما أنه يجب حقاً، أن ينصب ليبيدو كل شخص في مكان ما، فإن هذا التقرير يبدو، سيكولوجياً، بالتالي: «لا أحب إلا نفسي». وهذا النوع من التناقض يؤدي إلى هذيان العظمات الذي نتصوره مبالغة جنسية في تقدير الأنا، الخاصة والذي نستطيع، على هذا النحو، موازاته بالمبالغة في تقدير موضوع الحب المعروفة جيداً[٣٢]». وبعد قليل نقرأ مايلي:

« هناك في معظم حالات الزور، هذيان عظمات ويمكن لهذا الهذيان وحده أن يؤلف زوراً». وسوف نستنتج من ذلك أن الليبيدو المحرر يثبت في الزور على الأنا وأنه يستخدم لتكبيرها. وهكذا فإن هناك عودة إلى النرجسية المعروفة جيداً، من جانبنا، من قبل، بوصفها مرحلة نمو الليبيدو التي كانت الأنا، خلالها، الموضوع الجنسي الوحيد[٣٣].

وهذا مايردنا إلى وصف هذه «المرحلة»: «الفرد النامي يجمع دوافعه الجنسية التي كانت تعمل، حتى الآن، ضمن نمط الشهوية الذاتية في وحدة من أجل غزو موضوع حب ويتخذ نفسه، أولا، يتخذ جسمه الخاص موضوع حب قبل أن ينتقل إلى اختيار موضوعي لشخص آخر (. .) وربما كانت الأعضاء التناسلية تشكل، فعلاً في هذه الذات المتخذة موضوع حب، الجاذب الأولي[٣٤]».

وهكذا نرى أن كل هذه المعالجات تلح على الطابع الجنسي للأنا النرجسية. إنه «الجسد الخاص» المتخذ «موضوعاً جنسياً». إنه ليس الجسد المشتهي ذاته، الجسد الفوضوي، المجزأ إلى مناطق شهوانية المنشأ الذي تعبره دوافع جزئية- بل هو الجسد الكلي، الموحد، المعين بوصفه «فرداً» «ذاتاً» و «أنا». فليكن ذلك ولكن، ما الذي يضمن، على وجه الضبط، هذا التجمع، هذا التوحيد وذاك التعيين؟ من أين يأتي كوني أستطيع أن أكون على علاقة بجسدي بوصفه جسد «أي» بوصفه جسداً خاصاً

إن لم يكن ذلك بقولي أنا؟ وهذه «الأنا» التي تسمح لي بتعيين هوية جسدي، أهي مماثلة للجسد؟ ألا يدور الأمر، بالأحرى، حول الأنا المرجعية، حول هذه الأنا التي اعترف فرويد بأنه لم يدرسها دراسة كافية ؟ وبصورة أخرى لطرح السؤال نفسه. بما أن كل هذه المحاكمة مكرسة لتفسير هوس العظمة الهذياني، هل يمكن أن نماثل بين هذا الأخير والمبالغة الجنسية في تقدير الأنا الخاصة؟ مامعنى ذلك؟ أيعني أن من يعاني هوس العظمة يبالغ في تقدير قوته الجنسية؟ وبصورة إجمالية، هل مايبالغ في تقديره هو جسده أم أناه؟ هل هما الأمر نفسه[٣٥]". أليس ما يحاصر الهذياني هو بالأحرى هويته وقدرته على قول: «أنا» (نيتشه: «أنا برادو، أنا أبو برادو. (..) أنا ليسيبس» أرتو: «أنا ابني وأبي وأمي وأنا»)؟ وإذا كان هذا هو الأمر، ألا يكون قريباً من توكيد الذات عند يونغ

وهذا ماكان فرويد، وهو المنخرط في الخصومة المحاكية، مع يونغ، لايستطيع، لايريد قوله. إنه يقوله، إذن، دون أن يقوله، مراهناً، مرة أخرى، على عدم تحديد مفهوم الأنا (أو مفاهيمها). ذلك أنه لاشيء، في نهاية المطاف، يسمح بتعيين الفرق بين الأنا النرجسية والأنا المرجعية بكل صرامته، إن لم يكن هذا الشيء هو التأكيد المذهبي والفرضي للطابع الجنسي للنرجسية. ولاشيء، بعبارة أخرى، يسمح بالفصل بين رأي فرويد ورأي يونغ[٣٦]. ويجب أن لانقع في الخطأ: فإذا كان فرويد يلح على ا لجنس هذا الإلحاح، فذلك كي يبرز فرقاً لاوجود له دون ذلك. فالجنس يعمل، هنا، كسمة فرقية تسمح بأن يجد المرء نفسه كسمة أخرى، ولنقل كتوقيع.. وفرويد يتملك، بالإشارة إليها، أنا يونغ، يقول «أنا» مكانه، ويوقع، على هذا النحو، كل المراسلات باسمه الخاص من أجل إلغاء أو إنهاء شيوعية الأفكار باستعادة الإعلان عن ملكيته العقلية الخاصة. وهذا يعني الاقتصاد النرجسي فصياغة مفهوم النرجسية. لايفلت من تأثيراتها (ونحن نلقي، من جديد، سؤالنا: هل يستطيع هذا المفهوم، منذ ذلك الحين، أن يفسرنا ماهو نتيجة له؟).

٢- يجب أن نضم إلى ملف هذا «النزع للصفة الجنسية» المتفاوت السرية كل مايطرحه فرويد بصدد دور الجنسية المثلية في الزور مهما بدا ذلك غريباً. ومن أجل أن نقتنع بذلك، يجب أن نعبر، من جديد الطريق الذي يمضي من الآراء المرتسمة في مراسلات فرويد -يونغ إلى النظرية المقترحة في «الرئيس شريبر» لقد سبقت لنا الإشارة إلى أن الجنسية المثلية كانت، عام ١٩٠٧، غائبة عن اللوحة التي رسمها فرويد: فهو يكتفي بغرس جذور الزور في إعراض عن الاهتمام بالليبيدو لصالح الأنا دون أن يمضي أبعد من ذلك في تعيين طبيعة الموضوع الذي يسحب منه الحب. أمافي عام ١٩١١، فهو يحدد، بالمقابل، أن الأمر يدور حول موضوع جنسي مثلي. لماذا؟.

إن هذه الفرضية الجديدة تبدو، للوهلة الأولى متدخلة من أجل حصر أفضل للواقع العيادي. فنحن نعلم، فعلاً، أن «الموضوع» الذي يدور حوله هذيان الاضطهاد هو، في الغالب الكثير، من جنس المريض نفسه كما يتبين من مثال شريبر الذي كانت تعذبه وجوه مذكرة لاريب فيها(٣٧). والأمر نفسه ينطبق على هذيان الغيرة: فلا تصبح الغيرة هذيانية إلا ابتداء من اللحظة التي يهتم، فيها، الغيور حصراً بالخصم وتصرفاته المزعجة دون الاستمرار في الانشغال بالخائن(٣٨) أما بالنسبة إلى الشبق الذي قد يبدو معارضاً لهذه اللوحة فيجب أن نتذكر بأن العاطفة التي يبديها (أو بالأصح، التي تبديه) حيال العشيق هي عاطفة أفلاطونية خالصة، مستحيلة وغير ذات أهمية، في الحد الأقصى، حيال الصدامات، الأنثوية(٣٩). وبالتالي، فإن العلاقة الجنسية الغيرية تستخدم، كما هي الحال مع هذيان الغيرة، ذريعة أو ستاراً لعلاقة يمكن، حقاً، أن نصفها، في تقريب أولي، على أنها جنسية مثلية.

وهذا على كل حال، مايقوله فرويد على أساس أنه يقترح فهم كل نموذج من نماذج الهذيان الكبرى بوصفها صورة من صور «مناقضة» لجملة أنا (رجل)، أحبه (هو، أي رجلاً آخر) من حيث إن هذيان الاضطهاد يقلب الفعل (أنا لا أحبه)، وهو

مايجب أن نضيف إليه «الإسقاط» لأنه يكرهني)، وإن هذيان الغيرة يبدل الفاعل (إنها هي التي تحبه) في حين أن الهوس الشبقي يشكل بالمفعول به (أحبها هي «مسقطة» في: لأنها تحبني)، ومن حيث أن هوس العظمة يرفض، أخيراً، الجملة كلها (لاأحب أحداً، لا أحب سواي)[٤٠]. ولنلاحظ على الفور أن هذه الصياغات الأربع ليست من المستوى نفسه وأنها غير مولدة بالطريقة نفسها. فالصياغات الثلاث الأولى هي، إن صح القول، شأن منطقي: ففرويد يستنتجها باستنفاد مختلف صور نكران الجملة الجنسية، المثلية، أما الأخيرة فهو يسندها إلى فرضية من مستوى نمائي. وبالفعل، فإذا كان هذيان العظمات يقوم، هو أيضاً، على نفي للجنسية المثلية (وهو ماليس، بعد كل شيء، بديهياً منطقياً: فالمصاب بهوس العظمة يرفض كل شيء)، فذلك كما يرى لأن المرحلة النرجسية التي ينكص إليها لغايات كبتية تأتي مباشرة قبل المرحلة الجنسية المثلية في نمو الليبيدو. ولنتذكر أن في «الذات متخذة موضوع حب، ربما كانت الأعضاء التناسلية تشكل، فعلاً، الجاذب الأولي ويضيف فرويد قائلاً: إن المرحلة التالية تقود إلى اختيار موضوع مزود بأعضاء تناسلية مشابهة، أي إلى اختيار موضوع جنسي مثلي، ثم من هنا، إلى الجنسية الغيرية[٤١]. فالموضوعية هي في الأصل إذن جنسية مثلية، والليبيدو لايشحن في البداية إلا أقراناً، إلا موضوعات (آخرين) مشابهة للأنا النرجسية.. وهذا التطور هو مايجتازه الزوري في الاتجاه المعاكس بشكل نكوصي. ولن يكون (لليبيدو، حين ينسحب من الموضوع الجنسي المثلي، مخرج خلاف العودة إلى النرجسية، أي إلى اللاموضوع- ومن هنا هذيان العظمات و «نهاية العالم» الزوري. ولانحصل على الهذيانات الثلاثة الأخرى، مع ضروب نفيها وإسقاطها النوعية، إلا عندما يعود الليبيدو، إذ يفشل الكبت إلى الموضوعات (وبالطريقة نفسها)[٤٢].

ولنتوقف عن التذكير بهذه الآراء الفائقة الجودة ولنناقش بالأحرى النقطة التالية: هل هذا التشابه الغريب الذي يصل الأنا الهاذية بقرين (في الوقت نفسه الذي تجأر فيه بهويتها التي لاتقارن بها هوية: «لاتخلطوا بيني وبين آخر»!) هو تشابه جنسي، أي جنسية مثلية؟ لماذا التسليم بأن الأنا النرجسية و «شبيهها» لايتشابهان إلا من حيث «الأعضاء التناسلية؟ إن المفارقة التي لاحظناها قبل قليل، بصدد النرجسية هي من طبيعة تلفت الانتباه حول هذه النقطة فإذا كانت الأنا التي تؤكد ذاتها في هذيان العظمة أنا «منزوعة الجنس» كما قيل، ألا يمكن افتراض الأمر نفسه بالنسبة إلى «الموضوع» الذي يلح على هذيانها؟ إننا سوف نلاحظ أنه قد كان للرئيس شريبر مذهب آخر، في هذا الصدد، مختلف جداً عن مذهب فرويد على أساس أنه كان يعزو «مرضه العصبي» إلى المؤامرة التي دبرها الأستاذ فليشسيغ لمنعه من أن يصبح «اختصاصياً في الأمراض العصبية» أي (إذا أخذنا بعين الاهتمام الإسقاط المشار إليه) إلى رغبة في إشغال وظيفة فليشيغ[٤٣]. وإذا أخذنا بهذه الفرضية (ولم لا؟ ألأن شريبر كان مجنوناً؟ ألم يكن فرويد معجباً، في شريبر، بمنظر الجنون؟) فإن فليشيغ لايكون قريناً جنسياً بل قريناً مهنياً، من النموذج «المنافس». أهي فرضية هاذية؟ وبعد كل شيء فمن هناك أقرب إلى الشبه الغريب من منافس، من أخ عدو يريد المرء أن يحتل مكانه، يختصم معه على الموضوع نفسه الخ.. ؟ إن التشابه التنافسي مع القرين متضمن في مبدأ كل خصومة، مهنية كانت أم سياسية أم عقلية أم جنسية[٤٤]. وقد بدأنا في تبين ذلك بصددمراسلات، فرويد- يونغ. فلماذا لانفكر إذن في أن هذا التشابه التنافسي، المزعج بقدر ماهو محتوم، هو الذي يرفضه الهذيان ويتفاقم به في الوقت نفسه حتى درجة الغرابة المطلقة؟ ولماذا أعمي فرويد بهذا القدر من الغرابة عن الخصومة المبغضة التي تسمم علاقات الهادي بقرينه[٤٥].

إلا أنه يجب أن نلاحظ أن يونغ كان، من جانبه، أكثر تحسساً بتأثيرات الخصومة في «المرض العقلي». وهذا ماتثبته حلقة من المراسلات التي نعود إليها مرة أخرى، . ففي ١٩/ ٨/ ١٩٠٧ كتب إلى فرويد مايلي:

«أود أن أطلب منك، أيضاً توضيحاً: هل تتصور الجنسية أماً لكل المشاعر؟[. . .] ألا توجد أعراض هستيرية تشترك العقدة الجنسية في تحديدها ولكنها مشروطة بصورة رئيسية، بتصعيد أو بعقدة غير جنسية (مهنة، وضع إلخ. .)؟» .

إن يونغ يتحدث، هنا، عن الهستيريا عامة، ولكنه يتحدث، أيضاً عن الهستيري في ذاته. فالسؤال عن «العقدة غير الجنسية» (المهنة، الوضع إلخ. .) لايأتي بالفعل، صدفة أبداً. فهو يختتم رسالة يدور، فيها، الحديث كثيراً عن زملاء ورفاق وتوترات وخصومات مهنية. وكان يونغ قد أتى على الاعتراف بأنه كان «يغار» من ابراهام لأن هذا الأخير كان يراسل فرويد بدوره وكان أيضا قد أتى على الاعتراف بأن طموحه هو الذي كان يمنعه من الانتصار، صراحة، لفرويد في الجماعة التحليلية، وهو الأمر الذي كان فرويد يأخذه عليه: «. أنت تصيب، هذه المرة أيضاً، كبد الحقيقة عندما تتهم ظمئي إلى الشهرة بكونه العامل المحرض على نوبات اليأس لدي».

إن تعبير «العامل المحرض» هو التعبير الذي استعمله شاركو للإشارة إلى العامل الذي يطلق الهستيريا ويونغ كان يعد نفسه، طواعية، في رسائله إلى فرويد، هستيريا. فالأمر واضح: إنه يتحدث عن نفسه، يضع نفسه في الهوية بسؤاله الخاص. . ألا يمكن أيها السيد الأستاذ المبجل جداً، أن يكون للعصاب («عصابي»)، للهستيريا («هستيرياي»). صلة كبيرة بطموحي بخصوماتي مع زملائي؟ ويكاد يمكن أن يقال إن يونغ يحلل ذاته (مثل فرويد الذي) يحلل. «أحلام العظمة» لديه في «تفسير الأحلام» لو لم يكن جلياً جداً كون هذا الصفاء التحليلي الذاتي موضوعاً في خدمة خصومة مهنية، مع فرويد هذه المرة -لم تحلل هي ذاتها، إلا قليلاً جداً. فهناك أيضاً، دائماً ضرورة لإعادة وضع الآراء والفرضيات المطروحة في هذه المراسلات في إطارها التفاعلي والمحاكي والتنازعي. ويونغ يطرح سؤاله شركاً يحاول به مرة أخرى جذب فرويد إلى ميدانه، ميدان الأنا: فإذا كان يمكن أن

تكون الهستيريا مشروطة بصورة رئيسية بتصعيد أو باهتمامات مهنية، فإن الإيتولوجيا الخاصة بها لاتعود جنسية كما كان فرويد يؤكد بل تصبح أنوية. . والعصابات النفسية تعود، إذ ذاك، إلى سيكولوجية للأنا، إلى تحليل لاهتمامات الأنا الاجتماعية.

ولنقرأ الآن ماجاء في رجوع البريد، في التغذية الراجعة.

«استنتج (حالياً) دور العقد الجنسية في الهستيريا كضرورة نظرية حصراً، وليس من تواترها أو من حدتها. وهذا ليس دون شك قابلاً للإثبات في هذه الساعة. فعندما نرى أناساً يمرضون من مهنتهم إلخ. . فذلك ليس حاسماً، بعد، لأن المركبة (الجنسية المثلية لدى الرجل) سهلة الاكتشاف، إذ ذاك خلال التحليل. وأنا أعلم أننا نلقى، إذ ذاك، في مكان ما التعارض بين شحن الأنا وشحن الموضوع ولكني لا أستطيع دون ضرورة مباشرة (عيادية) أن أتأمل بالمرة»[٤٧].

إننا نرى، بسرعة فائقة، فائدة هذا اللجوء إلى الجنسية المثلية. فهو يسمح بالترجمة الفورية للأنوي إلى شهوي، للاجتماعية إلى جنسية. وفرويد لاينكر، ويجب أن نلاحظ ذلك، أن المرء يمكن أن يمرض من مهنته، من صراع المكانة مثلاً، أو من طموح خائب. إلا أنه قد لايكون هناك مرض مهني دون تدخل صراع أعمق (فرويد يتهم يونغ بممارسة سيكولوجية السطح) لاشعوري (لايمكن الوصول إليه إلابالتحليل) يضع موضوع العمل مركبة جنسية مثلية. وهناك، بعد ذلك، فائدة ليست ثانوية بالمرة لهذا التفسير، والترجمة المباشرة هي أن فرويد يستمتع، بصورة رئيسية، بتحليل مقاومات يونغ: فإذا كان هناك، أيها الزميل العزيز، صراع بيننا (بصدد الطابع الجنسي أو غير الجنسي للصراعات المهنية) فليس ذلك للسبب الذي تشير إليه أنت (التوكيد، الذاتي للأنا، العقدة غير الجنسية)، بل من أجل ذاك الذي أشير إليه أنا (العقدة الجنسية المثلية، مقاومة الأنا). إن تفسيرينا ليسا على الدرجة نفسها من التنافس. فتفسيري أقوى لأنه يفسر تفسيرك (وهذا مايقوله فرويد إذن: ولكن، ألايمكن أن يقال العكس أيضاً؟).

فليكن! إلا أننا لانرى بالوضوح نفسه، بالمقابل، لماذا يلجأ فرويد، على وجه الضبط، إلى الجنسية المثلية. أيكون ذلك لأن المهنة أو المسلك أو التصعيد إلخ. . .- ولنقل «السياسي» -شأن رجولي أساساً بحيث أن كل صراع ينشأ في هذا المعسكر يستدعي تدخل أشخاص من الجنس نفسه؟ (تضييق غريب فعلاً: فالحديث يجري «عن المركبة (الجنسية المثلية لدى الرجل)، أليس الأمر كذلك عند المرأة؟ إن هذا السؤال لايطرح أصلاً ولكن فرويد كان يستطيع حقاً، أن ينسب هذا النموذج من الصراع الى صراع أوديبي، إلى العقدة الأبوية، وهو لايمتنع عن ذلك في مكان آخر. وإذا كان لايفعل فذلك، دون شك، لأن الصراع الأوديبي يحدث داخل انعدام مساواة أو انعدام تناظر، أساسي (أب/ ابن) في حين أن الصراع الذي يفكر فيه، هنا، يدفع به دفعاً لايقاوم نحو فكرة تشابه أو تماثل بين الأطراف (من نموذج أخ/ أخ إذا أردنا التمسك قطعاً بمخطط أسري). والسرعة والسهولة اللتان ينتقل بهما فرويد من عقدة يونغ المهنية إلى العقدة الجنسية المثلية تبقيان غير قابلتين للتفسير ما لم نعد إنشاء الحلقة المتوسطة التي تسمح بهذه الترجمة. فلنعد بناء هذه الحلقة. فحيث يتحدث يونغ عن باتولوجيا خاصة بالعلاقات المهنية أو الاجتماعية يفكر فرويد، مباشرة، بالخصومة بين الزملاء بالمنافسة العدوانية، بالغيرة الطموح (ولكنه لايقول هذا، ولايقوله يونغ أيضاً: فهناك تفاهم بين الزملاء). وحيث يفكر بـ«خصومة» يفكر، بصورة لاتقل فورية ولكنها أكثر إبهاماً دون شك، بـ«التشابه» بـ«التماثل» (أما مسألة بمن يفكر، فسوف نعرفها عما قريب). ومن هنا تدخل موضوع التوازن الرجولي موضوع الجنسية المثلية التي تشير إلى تشابه خصومي أكثر منه جنسي بكثير. ولكن فرويد لايقول ذلك، والزملاء متشابهون أكثر مما ينبغي أيضاً: فقد كان يجب، إذن اتهام الفرق، نقل مركز الإلحاح والانثناء بتشابه الخصومة إلى تشابه الجنس.

وسوف يبدو، احتمالاً، أننا نتوقف كثيراً عند ملاحظة تافهة جداً، هامشية جداً (إنها بين قوسين) داخل مراسلات خاصة هامشية، هي نفسها، بالقياس مع المؤلفات المنشورة. ولكن المراسلات تقدم، ونحن لانتوقف عن إثبات ذلك، تتدخل تدخلاً فعالاً في محتوى هذه المؤلفات المتصالبة جداً. و «النظري» لايدع

نفسه فيها ينفصل عن «الحياتي» بل عن «السيرة الذاتية»، أما بالنسبة إلى الملاحظة بين قوسين فهي تقدم نموذج كل «الإجابات» التي سيوجهها فرويد، من الآن فصاعداً إلى يونغ بصدد الزور وليس بصدد الهستيريا بعد. فـ «العقدة الجنسية المثلية»، وفرويد ينتبه إلى ذلك فجأة، تلعب فيه دوراً كبيراً:

«لقد لامست، في الممارسة، بعض حالات الزور، وأستطيع أن أفضي إليك بسر[. . .] إن الصورة الزورية (للذهان) مشروطة، دون شك، بالاقتصار على المركبة الجنسية المثلية[. . .] لقد طور فليس، صديقي في تلك الفترة، زوراً جميلاً بعد أن تخلص من ميله إلي، وهو ميل لم يكن ضئيلاً. وله، أي لسلوكه، أدين فعلاً بهذه الفكرة. فيجب السعي إلى التعلم من كل الأشياء. وكون ضروب التصعيد في الزور مكونة تكويناً راجعاً على صلة بالظروف نفسها[٤٨]».

وبالفعل، يجب السعي إلى التعلم من كل الأشياء. وكما أن يونغ كان، من قبل، يتظاهر بالحديث عن الهستيريا عامة من أجل أن يطرح سؤاله الشخصي جداً، فإن فرويد يبدأ، كذلك، بالبحث عن ضمانات للموضوعية في جهة الممارسة لينتهي إلى الاعتراف بأنه يتحدث عن خبرته الخاصة: عن نفسه (و) عن فليس، عن علاقاته بفليس وبالتالي عن علاقاته بيونغ أيضاً[٤٩]. إن كل ذلك «ذاتي» جداً لأنه من السيرة الذاتية، أولاً، ثم لأن السيرة الذاتية لاتمضي دون شيء من التحيز أو امتداح الذات النرجسي. إن هذا يعني على وجه الإجمال مايلي: أنا، فرويد، نجحت (كبرت أناي) حيث فشل فليس من جانبه. أن الزوري هو فليس (أو هو أنت، يونغ) وليس أنا. وهو يعني، أيضاً، لست أنا الذي أحبه، إنه هو الذي يحبني لأنه يكرهني (أو أيضاً: لست أنا الذي أحبك الخ. .).

وقد يعني أيضاً: لست أنا الذي أنافسه (أكرهه) بل هو الذي ينافسني لأنه يكرهني (أو أيضاً: لست أنا الذي أنافسك . . إلخ). وبالفعل، فعندما نعرف الحد الذي وصلت إليه الصداقة (أو المراسلات) بين فرويد وفليس في الاختلاط بمشاغلهما النظرية والمهنية «المشتركة»، وعندما نعلم، أيضاً، أنها انتهت بسبب تخاصم على الأولوية، فإنا لانعود قادرين على أن نخطئ فهم الطابع الخاص جداً لـ

«الجنسية المثلية» التي يفكر بها فرويد هنا. فالأمر يدور، بكل جلاء، مرة أخرى حول اجتماعية مثلية، وحول جنسية مثلية تنافسية. ومخطط الترجمة نفسه هو الذي يأخذ مكانه، هذه المرة أيضاً، بصدد الزور. ولانستطيع، إذن لهذا أن نستنتج من ذلك أن الأخير صلة قوية بـ«عقدة غير جنسية (مهنة، وضع)». فضلاً عن ذلك فمن أجل هذا يحس فرويد بالحاجة إلى أن يشير «بصدد هذه الظروف» إلى مسألة ضروب التصعيد في الزور: ذلك أنه إذا كانت هذه الأخيرة مكونة بصورة راجعة في الهذيان (وهو مايعني، به، فرويد أنه يعاد بناؤها على صورة منظومات تأملية ودينية وسياسية كبيرة)، فذلك حقاً، لأن نقطة انطلاق النكوص الزوري كانت واقعة، من قبل، في دائرة التصعيد[٥٠] أي بموجب المذهب الفرويدي الخالص- في دائرة الدوافع المكفوفة من حيث أهدافها الجنسية والموجهة نحو موضوعات أضيفت إليها قيمة اجتماعية (مثلية اجتماعية؟؟) كالفن والعلم والسلطة والقداسة.. الخ.

وهذا مايمكن أن نقرأه أخيراً في «الرئيس شريبر»، وهي رسالة مفتوحة تعيد صلة المراسلة. فالجنسية المثلية موصوفة فيها بصورة كبيرة الدلالة على أنها «اجتماعية»، «مصعدة»، مكفوفة من حيث الهدف» وإليكم النص:

«إن الايتولوجيا الجنسية ليست، بالضبط، جلية بالمرة في الزور. وبالمقابل، فإن السمات البارزة للتسبب به هي ضروب المهانة والصدود الاجتماعي، بشكل خاص جداً، لدى الرجل. ولكننا إذا نظرنا إليه بمزيد من التقرب، نرى إذ ذاك أن العامل الفعال، حقاً، في هذه الجروح الاجتماعية ناجم عن الدور الذي تلعبه المركبات الجنسية المثلية للحياة العاطفية في هذه الجروح الاجتماعية. فبقدر مايمنعنا الجريان السوي للحياة النفسية من الغوص بنظرنا في أعماقه نكون على حق في الشك بكون الصلات العاطفية التي تربط الفرد بقريبه في صميم الحياة الاجتماعية على أدنى علاقة، من وجهة النظر الحالية والتكوينية، مع الشهوية. ولكن الهذيان يسلط الضوء بانتظام على هذه العلاقة ويرد الشعور الاجتماعي إلى جذره الذي يغوص في رغبة شهوية ضخمة[٥١]».

لانستطيع أن نخمن بموجب العلاقات الاجتماعية السوية للرجال ماهي أهمية هذه الإسهامات المشتقة للشهوية، لشهوية مكفوفة، حقاً، من حيث هدفها الجنسي[٥٢].

«نستطيع أن نقول إن مجموع النكوص الذي يميز الزور يقاس بالطريق التي يجب أن يجتازها الليبيدو ليعود من الجنسية المثلية إلى النرجسية[٥٣]».

إننا نرى أنها ليست أية جنسية مثلية هي التي تفسح المجال للصراع الزوري وأن هذا الأخير لاينبثق في أي مكان على وجه الصدفة. إنه يعبئ جنسية مثلية منزوعة الجنس جداً، مصعدة جداً، ثرية جداً ويبدأ في الفوران في مجال، المجال الاجتماعي، لاتكون، فيه، الجنسية جلية بالمرة على وجه الضبط. فقد تكون هناك منطقة ذات هشاشة مفتوحة على القطيعة الذهانية. فبقدر إذن ماكان يمكن فهم العصابات داخل صراع نفسي باطني بين الدوافع الجنسية والاهتمامات الاجتماعية، للأنا، كذلك فإن الذهان، على مايبدو يلزم بالنظر إلى باتولوجيا للصلة الاجتماعية، باتولوجيا للأنا في علاقتها الاجتماعية بالآخرين.

أليس ذلك ماكان يقوله يونغ من قبل؟ بالتأكيد، والمزيد من الإلحاح على ذلك ليس، دون شك، ضرورياً، إن كل أطروحة «الرئيس شريبر» حول الزور تقع، من الآن فصاعداً، على هامش المراسلات. إن فرويد يكرر فيها، مع التضخيم، «لترجتمه» لـ «العقدة غير الجنسية» التي تحدث عنها يونغ. وإذا كانت الترجمة موجودة هناك من أجل التفريق عن القرين، فإن التكرار يشهد على العكس من ذلك على التماثل مع الخصم، على التقمص المتزايد العمق. إنه القانون المحتوم للاستراتيجية، وقد ذكرنا بذلك في موضع آخر: إن المرء لايمارس دون مقابل، ثنائية التفكير، تفكير القرين.. وهذه أيضاً هي السخرية المحتومة لهذه النبوءة لفرويد الذي يكتب إلى يونغ (كان ذلك، مباشرة، قبل أن يتحدث هذا الأخير عن «العقدة غير الجنسية») قائلاً:

إن ماتسميه هستيريا في شخصك، أي الحاجة إلى خلق انطباع لدى الناس وبسط النفوذ عليهم، وهو مايجعلك كفؤاً، تماماً كمعلم وموجه، سيكون له مايبرره حتى لو لم تقدم أي تنازل لحكم النمط الشائع السائد. وإذا نجحت بعد

ذلك، بمقدار أكثر كرماً أيضاً، في أن تضيف إلى كتلة أفكاري التي هي في حالة تخمر خمائرك الشخصية الخاصة، فلن يعود هناك، أي فرق بين قضيتك وقضيتي(٥٤).

«الأنا ذلك المستبد القاتم»

إن هذه الثنائية النظرية، ولنتحقق من ذلك الآن، تنطبع أو تلاحظ في الواقع الفريد المخصص في الرئيس شريبر، للجنسية المثلية. إن هذه الأخيرة مزدوجة، مطبوعة بصورة مزدوجة.

فالجنسية المثلية، من جهة أولى، اجتماعية بل، وماهو أفضل أيضاً، يمكن أن يقال إنها تفتح الباب أمام إمكانية الصلة الاجتماعية عامة. وبالفعل فإن فرويد لم يعد في النقطة التي وصل إليها يكتفي باللجوء إلى الممارسة من أجل تبرير ترجمة العلاقة الاجتماعية إلى علاقة جنسية مثلية. فإذا كان التحليل يكشف، بانتظام، عن وجود مركبة جنسية مثلية في العلاقة الاجتماعية مع الآخرين فيجب إذ ذاك أن نفسر لماذا يكون الأمر كذلك دائماً. ومن هنا مخطط ما يجب حقاً أن نسميه نشوء العلاقة الاجتماعية الذي تكون وظيفته نشر الترجمة بإسنادها إلى تاريخ الليبدو. فلنتابع هذا التاريخ بدءاً من المرحلة التي تسبق مباشرة انبثاق الاجتماعية. إن هذه المرحلة، ونحن نعرف ذلك من قبل، هي النرجسية: والفرد يتخذ، فيها، من نفسه موضوع حب الخ. . فهو ليس إذن «اجتماعيا» بعد حتى لو كان يهتم فيها، فعلاً بأعضائه التناسلية، كثيراً، بل إنها، إذا أردنا الدقة، مرحلة لا اجتماعية: فالمرء يحب فيها نفسه إلى درجة لايستطيع، معها، أن يحب آخر كائناً من كان. ومن أجل ذلك، تفترض الاجتماعية من حيث هي صلة بالآخر التضحية بنرجس أي بالأنا المهووسة بالعظمة.

«يحق لنا أن نسلم بأن هذيان العظمات في جوهره من طبيعة طفلية، وأنه يضحى به خلال التطور اللاحق، من أجل المجتمع. ولذلك لايكف هوس العظمة لفرد ما قط بالقدر من القوة الذي يكون به عندما يصبح هذا الأخير فريسة لعاطفة عشقية عنيفة.

ذلك أنه حيث يستيقظ الحب

تموت الأنا، ذلك المستبد القاتم(٥٥)

والعلاقة الاجتماعية هي، في أكبر عمومية لها، الحب، الحب كحب للموضوع، حب للآخر، وبصورة أدق: الحب كتضحية بالذات أو هبة للذات. وربما نتبين فعلاً منذ ذلك الحين لماذا تكون المرحلة التي تعقب النرجسية مباشرة -المرحلة الموضوعية الأولى، وبالتالي أول مرحلة اجتماعية- مرحلة جنسية مثلية. فبما أن الآخر ليس آخر تماماً، بل هو شبيهه، لذلك فإن المرء لايضيع هو نفسه تماماً عندما يهب نفسه له وتكون التضحية، على هذا النحو، أسهل ولنعد قراءة مايلي:

«المرحلة التالية تقود إلى اختيار موضوع مزود بأعضاء تناسلية مشابهة، أي إلى اختيار موضوع جنسي مثلي [. . .]. إن النظريات الجنسية الطفلية التي تنسب في البداية، الأعضاء التناسلية نفسها إلى الجنسين تمارس دون شك على هذه الواقعة تأثيراً كبيراً جداً (بما أن هذه النظريات متمركزة، كما نعلم، على القضيب فيجب أن نستنتج من ذلك مرة أخرى أنه لاتوجد جنسية مثلية - ولاتوجد في الوقت نفسه، اجتماعية غير رجولية أي مذكرة. .».

وعند بلوغ مرحلة اختيار الموضوع الجنسي الغيري، فإن التطلعات الجنسية المثلية لاتحذف، كما نتوقع، وتتوقف بل إنها تتحول، ببساطة، عن هدفها الجنسي وتستخدم في أعراض أخرى. إنها تتراكب إذ ذاك مع دوافع الأنا من أجل أن تكونّ معها بوصفها مركبات منشورة الدوافع الاجتماعية. وهكذا تمثل التطلعات الجنسية المثلية الإسهام الذي تقدمه الشهوية للصداقة، للرفقة، لروح الجماعة، لحب الإنسانية عامة(٥٦)».

فالجنسية المثلية اجتماعية، وهي اجتماعية مرتين وفي عمقين مختلفين. فهي كذلك مرة أولى لأنها تشق الطريق أمام الموضوعية عامة. فدون هذا الشرخ أو هذا الجرح النرجسي الأول، لاتقوم قط علاقة اجتماعية. والجنسية المثلية هي، بهذه الصفة، الاجتماعية الأصلية وأيضاً، «الدافع الاجتماعي» الأصلي. ثم إنها تستطيع، أيضاً، أن تصبح اجتماعية بالمعنى المضبوط أو الضيق للكلمة عندما تتراكب مع دوافع الأنا. وفي هذه النقطة تتميز، على مايبدو، عن الجنسية الغيرية. فهذه الأخيرة من حيث كونها موضوعية، وبالتالي اجتماعية، بالمعنى الواسع للكلمة، قد لاتكون اجتماعية بالمعنى الضيق. لماذا؟ لأن «الاجتماعية» بكل بساطة، تعني، الآن، «علاقة غير جنسية مع الآخر»، وفي حين كان فرويد يبدو منخرطاً في نشوء ليبيدي للعلاقة الاجتماعية، هاهو يصطدم بضرورة تأكيد الطابع غير الليبيدي (الأنوي) لهذه الأخيرة. وهكذا فإن الجنسية المثلية لاتصبح اجتماعية حقاً إلا بشرط تصعيدها ولاتتحول إلى دافع اجتماعي إلا بتراكبها مع دوافع الأنا أو بانتشارها فيها: وهذا يعني أن دوافع الأنا تسبق في وجودها التراكب وأنها ليست، هي نفسها، ليبيدية في ذاتها. وليست الجنسية المثلية سوى إسهام للشهوية في الاجتماعية، تماماً كما سوف تكون النرجسية مكملاً ليبيديا لدوافع الأنا. فالنشوء الليبيدي يجهض، إذن، بصورة ما وتبقى الثنائية الدوافعية على حالها.

إلا أن هذا لايمنع كون شيء ما في الجنسية المثلية، وهذا هو مايصنع كل غرابة هذه المحاكمة، يبدو مكرسا لها مسبقاً، وبصورة خاصة للتصعيد الاجتماعي، هي، وهي وحدها. لماذا؟ ألأنها أقل جنسية بقليل من الجنسية الغيرية أي، من قبل، منزوعة الجنس قليلاً؟ ألأنها، بافتتاحها العلاقة مع الآخر، عامة، تفتح، فعلاً، العلاقة الاجتماعية الحقيقة مع الآخر أو لأن التصعيد، على العكس من ذلك، ينصب دائماً على الجنسية المثلية؟ لاشيء، في نهاية المطاف، يسمح بالحسم، لاسيما وأن فرويد قليل الكلام (هنا كما في أي مكان آخر) حول عملية التصعيد اللغزية: كيف يحدث أن يستطيع الدافع الجنسي (المثلي) كف ذاته،

الانتقال من الذات إلى آخرها (التصعيد مختلف عن الكبت، وفرويد يلح على ذلك غالباً)؟ كيف يرتفع (الجنسي هو المنخفض، الأساس المادي، والمصعد هو العالي، الروحية، المثالية الخ . .) ؟كيف يتحول (التصعيد هو، أيضاً، الطفرة الكيميائية - ونكاد نود أن نقول: الاستحالة)؟ إننا لن نعرف ذلك.

وماهو مؤكد، بالمقابل، هي أن هذا التردد يوفر عنصر الانتقال بين الجنسي والاجتماعي. إنه يستخدم لنقل الشهوي إلى الأنوي، لنقل الثنائية الدافعية خلسة. ذلك أن هذا، بالتأكيد، هو مايجب البرهان عليه تجاه يونغ: فإذا صح أن هناك باتولوجيا خاصة بالاجتماعية (وفرويد لايعترض على ذلك)، فيجب أن نبين أن هناك جنساً مختفياً أو بصورة ضبط في الداخل. ولكن هذا أيضاً هو مالاينبغي البرهان عليه: فمع كثرة الإلحاح على شحن الليبيدو في الاجتماعي نجازف بأن نرى زوال كل الفروق، كل التعارضات بين الرغبة وآخريها (الأنا، الممنوع، المجتمع إلخ . .). ونحن نجازف في «شهونة» الصلة الاجتماعية بـ«نزع الجنس» في الوقت نفسه، من الليبيدو، وثنائية فرويد سوف تشبه، إذ ذاك، شبها غريباً وحدانية يونغ، وحدانية المزدوج، وكل محاكمة فرويد تغرق، من الآن فصاعداً، في هذا المأزق. وتتراوح، بين هذه المقتضيات المتناقضة وذلك بموجب التباس لن يتوقف عن التفاقم في «مدخل إلى النرجسية» وفي النصوص اللاحقة.

ومن أجل ذلك، إذا كانت الجنسية المثلية مطبوعة في الجانب الاجتماعي، فهي كذلك، أيضاً في الجانب اللااجتماعي. وهذا صحيح، أولاً، فيما يتعلق بالجنسية المثلية المصعدة: فهذه الأخيرة اجتماعية ولا اجتماعية في الوقت نفسه، ومحاكمة فرويد تنتقل هنا سريعة جداً، وبصورة لاتدرك تقريباً، من تقرير إلى الآخر. وبالفعل، فمن جهة أولى، يفترض في شهونة الصلة الاجتماعية أن تكون طاقة الاجتماعية ذاتها، وهو ما يحول اهتمام الأنا البسيط إلى دافع اجتماعي. ومن هنا، كما يضيف فرويد (مفكراً، بوضوح، بليوناردو دافنتشي)، كون الجنسين المثليين الصريحين الذين يصعدون «شهوتهم» يقدمون نصيباً فعالاً فعالية خاصة في

اهتمامات الإنسانية العامة. ولكنه يفترض، من جهة أخرى، على كل العكس من ذلك، في هذه الشهونة أن تهدد باستمرار الصلة الاجتماعية بوصفها خارجها الباطني. والمسألة هي مسألة عتبة أو حدّة: فعندما تكون الدفعة الجنسية المثلية أقوى مما ينبغي «أكثر حدة مما ينبغي» فإن الدافع الاجتماعي يصبح، إذا صح القول، أكثر واقعية مما ينبغي، أو أقل مما ينبغي اجتماعية. فيجب إذ ذاك الدفاع عن النفس ضد هذا الدافع الاجتماعي بالدوافع الاجتماعية، وهذا مايحدث في الزور: فالزوريون يسعون إلى «الدفاع عن أنفسهم ضد مثل هذا الشحن الجنسي لشحناتهم الدافعية الاجتماعية[٥٧]». وفرويد، ويجب أن نلح على ذلك، لايقول إنهم يدافعون عن أنفسهم ضد الجنسية المثلية فقط: إن كبتاً من هذا النوع يحدث عصاباً لاذهاناً (وقد يكون ذلك، أيضا، كبتاً إذ شئنا). كلا إنهم يدافعون عن أنفسهم ضد شهونة أكبر مما ينبغي لشحناتهم الدافعية الاجتماعية أي لجنسيتهم المثلية المصعدة. والزوريون، جملة، مرضى التصعيد وهو مايفسر كون طريق الكبت العصابي ممنوعة عليهم: إن «المكبوت» يتحد، هنا، أكثر مما ينبغي مع «الكابت» على أساس أنه ما يحب أن يدافع عن نفسه ضده، يقتحم الدافع نفسه، أي الدائرة الأنوية. إنه إذن رباط مزدوج لايمكن التملص منه ولايدع للزوري من مخرج آخر خلاف رفض الاجتماعية بالمعنى المضبوط للكلمة (الاهتمامات الاجتماعية للأنا) والاجتماعية بالمعنى الواسع (الجنسية المثلية كإتاحة لإمكانية حب الموضوع، بالعودة إلى ماقبل الاجتماعية البسيط الخالص (النرجسية)..

كل ذلك لايمكن فهمه مالم نسلم بأن الجنسية المثلية هي، في الوقت نفسه، مايهدد الاجتماعية في الخارج (على أساس أنها دفعة يجب ردها عندما تكون أقوى مما ينبغي) ومن الداخل (على أساس أن الدافع يجب، بصورة خاصة، أن يصد نفسه). وبالفعل، أليس هذا ماأتينا على تبينه؟ فالجنسية المثلية، على أي مستوى أخذناها، يتركز في ذاتها أكثر المضامين تناقضاً، وهو مايسمح لها بخرق كل الممنوعات الثنائية

التي نص عليها فرويد في الوقت نفسه. فهي تستطيع أن تكون شهوانية ولاشهوانية جداً، مباشرة وغير مباشرة (مصعدة، ليبيدية وأنوية تقريباً)، خارجية بالنسبة إلى الاجتماعية وداخلية. إنها كل ذلك معاً، وهذا يعني أن الجنسية المثلية ليست ببساطة خلاف الاجتماعية الأنوية بل هي، أيضاً، في صورة ما، الاجتماعية نفسها.

وبالفعل، وقد حان الوقت لملاحظة ذلك، فإن قيمة التماثل (التماثل كتشابه) هي التي تحقق هنا، الانتقال بين النقائض. وتاريخ الليبيدو، وهو تاريخ للمثل، وذلك بقدر ماهو تاريخ للذات، تاريخ نرجسي.

ويجب، مرة أخرى، أن نسترجع ماقلناه. ففي البدء إذن كانت الأنا، (في البدء؟ ليس تماماً حقاً، فالأنا تعقب الشهوية الذاتية ويجب أن نستنتج من ذلك أن لها بداية أقدم من ذاتها. وسوف يقول فرويد ذلك بشكل واضح جداً في «مدخل إلى النرجسية» دون أن يتقدم، لهذا السبب، في هوة هذه البداية، أن وحدة الأنا غير ماثلة منذ البداية، وهناك شيء ما، فعل نفسي جديد يجب أن يحدث للشهوية الذاتية من أجل أن يعطي شكلاً للنرجسية[٥٨]». ولكن فرويد لايقول ذلك هنا ويغطي نفسه، بامتناعه عن القول، بأن الذات مكونة من قبل، مشكلة أو معينة من قبل، دون التساؤل لحظة واحدة، عن لغز هذه الولادة، وسوف نعود إلى هذه النقطة).

في البدء إذن كانت الأنا، الأنا؟ نعم، ولكنها، أيضاً وخاصة، الهونفسه. فهذه الأنا هو، وهذه الهوية الجوهرية هي، حقاً، هوية ذات، هوية شعور بالذات. والأمر يدور هنا)، حول شعور راغب أو عاشق للذات: الأنا النرجسية تحب نفسها، ترغب في نفسها. (أليس هذا ما كان يقوله هيغيل من قبل؟ «وعي الذات رغبة بصورة عامة[٥٩])». ماذا يعني ذلك إن لم يكن يعني أن نرغب في أن تمثل لذاتها تعرض ذاتها لذاتها وأنه يجب عليها، بالتالي، أن تخرج من ذاتها، أن تعرض ذاتها كآخر غير ذاتها قبل أن تعود، في حد ذاتها، إلى ذاتها؟ إنه منطق محتوم للتفكير: فلا تستطيع الذات أن تنتمي إلى نفسها (وترغب فيها) إلا شريطة أن تجهز

من جانب فرق داخلي، من جانب خارجية حميمة - إلا شريطة أن يكون هناك فرق وأن يحدث هذا الفرق في عنصر المثل. والفرق يجب أن يقع بعبارة أخرى بين أنا وأنا: يجب أن أكون آخر غير أنا، وهذا الآخر يجب أن يكون أنا نفسي أخرى. ولنقل إنه يجب أن أشبه نفسي.

إن هذا المنطق - الذي سيقال عنه أنه جدلي - وتأملي مع تحفظ متصل بالدافع المحاكي الذي أتينا على إدخاله الآن غير مصرح به، بكل تأكيد، من جانب فرويد أبداً (ألا يتحدث، في مكان ما، عن الفلسفة الهيغيلية العويصة؟) ولكنه يخضع له بصورة غامضة ومحتومة منذ أن يستعمل كلمة «ذات» ومنذ أن يستخدم أيضاً أسطورة نرجس (أي الانعكاس المرئي، المرآة الخ. .). وهذا مايفسر كون الأعضاء التناسلية تمثل، في الذات، من قبل، الجاذب الأولي: أن الأنا النرجسية جنسية مثلية من قبل (موضوعية من قبل)، إنها تحب نفسها، فعلاً، كما سوف تحب الأنا الأخرى (إنه يحب نفسه شبيهاً بنفسه)، وهذا مايفسر، أيضاً، وبصورة معاكسة، كون الموضوع الأول -الآخر الأول- مازال أنا نفسها (مازال «نرجسياً»). وقد لمحنا إلى ذلك منذ قليل: فالموضوع الجنسي المثلي ليس، حقاً، أنا أخرى على اعتباره شبيهاً بالأنا ومماثلاً لها. وهذا الموضوع، موضوع الاستيعاب التماثلي للآخر لايستخدم، أبداً، في الإشارة إلى غيرية الآخر (كما هو الأمر لدى هوسرل في التأمل الديكارتي الخامس مثلاً)، بل إن وظيفته، على العكس من ذلك (وبصورة أكثر كلاسيكية بكثير)، هي الخفض من هذه الأخيرة بجعل الآخر تعديلا للأنا نفسها. فالأنا الأخرى هي، هنا، أنا نفسي الأخرى، بحيث أن الانفتاح على الآخر يتصل بالقطيعة أقل بكثير مما يتصل بالاستمرار. فأنا، بحبي لهذا الآخر الذي يشبهني كأخ، أحب أيضاً، نفسي فيه، أحبه كما كنت أحب نفسي من قبل. هل يمكن، ضمن هذه الشروط، الحديث عن تضحية بنرجس مكرسة لافتتاح الاجتماعية بوصفها كذلك؟ إن نرجس لايموت بالفعل، والأمر يدور، بالأحرى، كما من شأن باتاي أن يقول، حول «كوميديا»، كوميديا جدلية وتأملية بالتأكيد. فالتضحية

بالذات هي كما كانت دائماً، تضحية اقتصادية لأنها تضحية نرجسية: بمنحي نفسي للآخر، أمنح نفسي، أيضاً، لنفسي. وهذه الهبة لاتؤدي إلى أية خسارة بقدر ما تضارب على هبة ذاتية، وأيضاً بقدر مايتحول شحن الليبيدو هذا خارجه مباشرة، إلى مدخول إلى إعادة امتلاك.

إنه تحول الى إعادة امتلاك للذات لأننا ربما نكون قد لاحظنا أن كل هذه العملية هي عملية اختصاص أكثر بكثير مما هي عملية تملك. فالأمر لايدور، فيها، حول امتلاك موضوعات للاستمتاع بها بقدر مايدور حول عدم الضياع في الموضوعات، حول استعادة الذات، حول الاستمتاع بها الخ.. أما بالنسبة إلى الرغبة التي تحركها، فيجب ان نسميها «ذاتية» أكثر منها «موضوعية» (أو إذا شئنا، أنوية أكثر منها جنسية) بالمعنى الذي لاتمضي ضمنه الذات نحو الموضوعات إلا بقدر ماتكون مشابهة لها وبقدر ماتستطيع أن تشبه نفسها فيها. وعبثاً يلح فرويد، في هذا الصدد، على الطابع الجنسي لهذا التشابه، فإنه واضح أن دافع التماثل هو الذي يضبط تدخل الجنسية المثلية في حديثه. فلا يجري اختيار الموضوع الجنسي المثلي كموضوع أولي بقدر ماتريد الأنا امتلاكه (لماذا، في الواقع، تحس هذه الأخيرة بالحاجة إلى الخروج من ذاتها؟)، بل، حقاً، بقدر ما هو المثل، الأنا نفسها أي، إذن بقدر مالايكون موضوعاً بالمعنى الفرويدي للكلمة. ذلك أنه إذا كان الموضوع يعني، حتى الآن: ١- موضوع المتعة في صورة امتلاكه، ٢- وبصورة أكثر خصوصية الشخص الآخر بوصفه لا أنا، فيجب أن نبدأ، إذن، بالاعتراف بأن الموضوع الجنسي المثلي الذي نتحدث عنه هنا ليس رغم المظاهر لا هذا ولا ذاك. فمن جهة أولى لاتمتلكه الأنا إلا بقدر ماتكونه، وهي تستمتع به كما تستمتع الأنا بذاتها. ومن جهة أخرى، وللسبب نفسه، ليس هذا الآخر آخر (تماماً)، على أساس أنه آخر الأنا وأن هذه الأخيرة تتخذ شكلاً موضوعياً لتستمتع بذاتها (عائمة، أكثر من أي وقت مضى، بين الموضوعية والذاتية). وشبه الموضوع هذا يتصل، في الواقع، بما سوف يسميه فرويد، قريباً، في صيغة تلخص جملة المنطق العامل هنا، «اختيار موضوع نرجسي»: فالموضوع هو الأنا..

هل يؤدي الانتقال من اجتماعية الجنسية المثلية الأصلية إلى الاجتماعية الحقيقية، منذ ذلك الحين، إلى انقطاع في تاريخ المثل، تاريخ الأنا نفسها؟ إن الأمر لايبدو كذلك، والتردد الذي لاحظناه سابقاً مصنوع لتسهيل هذا الانتقال وفي غياب أية إشارة دقيقة إلى عملية تصعيد الجنسية المثلية، يجب بالفعل، أن نصف الأشياء كما يلي:

كما كانت النرجسية، فعلاً، علاقة جنسية مثلية بالذات، وكما كانت الجنسية المثلية، فعلاً أيضاً، صلة اجتماعية بالأنا نفسها (الأخرى) وكانت الاجتماعية، أيضاً، صلة جنسية مثلية بأنا نفسها (أخرى). إن لدينا نرجس الميت دائماً، فعلاً، ونرجس المنبعث حياً دائماً، فعلاً، نرجس المضحي بنفسه ليستعيدها في آخره. والتصعيد، أليس هو، بالنسبة إلى فرويد، التضحية الذاتية بالرغبة؟ وربما فهمنا، الآن، بصورة أفضل، لماذا ينصب التصعيد اصطفائياً على الجنسية المثلية: فبما أن هذه الرغبة نرجسية، فهي كامنة في الآخر (الآخر كقانون، كممنوع إلخ..) وهي تستطيع أن تتمثل فيه، أن تتمثله. ونفهم بصورة أفضل، أيضاً، لماذا تتراكب الجنسية المثلية بهذه السهولة مع دوافع الأنا: فالصلة «الجنسية المثلية» بالآخر هي، فعلاً، صورة أنوية بمعنى أن ما يهمني في الآخر - الأخ، الزميل، الرفيق هو أنا نفسي. فما الفرق، إذ ذاك، بين الأنا النرجسية والأنا المرجعية؟ بين الرغبة النرجسية (الجنسية المثلية) والاهتمام بالأنا؟ ألسنا، فعلاً، في تلك المنطقة التي بدا فيها فرويد رافضاً لمتابعة يونغ؟

إن كل التعارضات وكل الثنائيات لم تطرح، إذن، إلا من أجل أن تخرق، تنحل، مباشرة. فالاجتماعية النرجسية والاجتماعية الجنسية المثلية الأصلية والاجتماعية الأنوية هي، كلها، الشيء نفسه (وهو مالايعني أنها متماثلة). وكل هذه «المراحل» تنتقل، بصورة غير محسوسة، فيما بينها. فالمثل يصنع الصلة، إنه العنصر الذي يربط أو، بصورة عامة، «الرابطة» الاجتماعية التي تتيح امكانية الصلة بوصفها كذلك: من أنا إلى أنا، من أنا إلى أنا الأخرى الخ.. (وسوف يتحدث فرويد فيما بعد، في إطار نظرية الدافع الثالثة، عن الصلة بوصفها تملكاً للآخر).

فليكن ذلك ! ولكن من أين يأتي كون هذه الاجتماعية المثلية على هذا القدر من التهديد ؟ ذلك أن تلك هي، حقاً، سخرية عملية النشوء المثلي هذه: إنها تصل، في حدها الأقصى، إلى الزور أي إلى مايجب، حقاً، وصفه كعملية نزع للصفة الاجتماعية فك ارتباط، إعادة تمييز. أليس الزوري، في نظر فرويد نفسه، ذاك الذي يحل نفسه من كل رابطة اجتماعية، من كل صلة بالآخر، من تقارب أكبر مما ينبغي مع قريبه؟ أليس ذلك ماكان الأمر يدور حول تفسيره؟ إننا نستعيد المأزق الذي أشرنا إليه قبل قليل: فإما أن نجعل من الجنسية المثالية طاقة الصلة الاجتماعية بالآخر نفسها، وعند ذلك تمتنع عن فهم مايجعل منها خطراً على الاجتماعية، عن فهم سبب ضرورة حماية النفس منها بزور، وإما أن نعدها واردة إلى الاجتماعية من الخارج، وعند ذلك لانفسر الطابع الاجتماعي المحتوم لـ«الجنسية المثلية» الزورية فإما أن تكون الجنسية المثلية الاجتماعية ذاتها، وإما أن تكون خلافها. وبما أن فرويد يأخذ بالتقريرين معاً، فإن نصه يفلت نهائياً من التبادل داعياً إيانا، على هذا النحو، إلى التفكير بالجنسية المثلية - الاجتماعية المثلية- بوصفها (لا) اجتماعية: اجتماعية ولا اجتماعية، صلة ولا صلة بالآخر، عنصر تمثل ولا- تمثل اجتماعي: صلة مزدوجة.

إلا أن هذا الموقف يتوضح توضحاً كبيراً إذا أردنا، حقاً، تذكر السياق الذي يستدعي هذه التأملات في الجنسية المثلية الاجتماعية. لقد قلنا إن اللجوء إلى الجنسية المثلية يتدخل عند فرويد من أجل «ترجمة» ظواهر خصومة محاكية يتوجس خيفة منها في البدء -وبصورة مشخصة جداً، في علاقاته المهنية الخاصة- على مستوى اجتماعية ذات صفة صراعية عالية، بل ومرضية، وبالتالي فينبغي علينا أن نقرأ وراء هذا التاريخ أو النشوء الجنسي المثلي للاجتماعية، التاريخ الآخر- المثل: التاريخ الذي نسج، منذ قليل، علاقات الكراهية بين فرويد وأقرانه وانتهى إلى الضياع والجنون. وهذا التاريخ هو تاريخ الرغبة المحاكية وهذا يعني أنها أيضاً تحمل عنفاً بحيث أن فرويد، عندما يسقط الجنسية المثلية- ولكننا، الآن، نعرف معنى ذلك- في أصل الانفتاح على الآخر، لايفسر البتة الصلة الاجتماعية إذا أردنا بذلك، الإشارة إلى مبدأ جنسية سلمية. وعلى العكس من ذلك، فعندما يستنتج

السوي (الاجتماعية الفائقة) انطلاقاً من المرضي (الاجتماعية الخصومية، الزورية)، فإنه يضع، كما لو كان لك رغماً عنه، المرضي في السوي، المبالغة في المعيار وحالة الحرب في حالة الحق - وهي بادرة توصف بأنها غير منطقية مالم تستمر في الانتقال، مع فرويد، إلى داخل مفهومية أخلاقية -سياسية تعارض القانون والممنوع بخلافه ولكنها تردنا، بالفعل، إلى ماقبل هذا التعارض وتسمح بالتفكير فيه. وبالفعل فإذا كانت الصلة الأصلية بالآخر صلة محاكية للأنا نفسها الأخرى (وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ كيف يمكن لصلة ما بالآخر أن تنشأ قط، في مكان غير عنصر المثل بالآخر ؟) فإن الأمر يدور، أيضاً، حول لا صلة بالآخر. فغيرية الغير، في حد ذاتها، لاتحترم، وتعبير «الاحترام» الذي استعملناه يشير إلى ذلك مباشرة: فهذه الخبرة بالآخر ليست خبرة أخلاقية، إنها لاتدع نفسها، بعد، تحدد في السجل الأخلاقي -السياسي. والعلاقة مع أنا الأخرى ليست، قط، «غيرية» كما يريد فرويد أن يقول، على مايبدو، أنها لاتعارض «أنانية» الأنا النرجسية، وهنا تكمن كل الصعوبة. فإتاحة إمكانية الصلة بالآخرين، كما هي موصوفة هنا، هي في الوقت نفسه، إتاحة لامكانية العنف. ومدلولات السلم والحرب، الحب والكراهية هي، في هذه النقطة، متعادلة في مناسبتها، أي متعادلة في عدم مناسبتها. ولاشك في كون القرين محبوباً على أساس أني أحب، فيه، نفسي. ولكن هذا هو، أيضاً، السبب الذي يثير، من أجله، الكراهية والعداء بالقدر نفسه الذي يكون، به، قريباً مني، أقرب مما ينبغي. ويجب أن نؤكد، ضد الفكرة الشائعة، كون «محبة المرء قريبه كنفسه»، هي، دون شك، أقصر طريق لذبحه، ولا حاجة بنا إلى أن نستعين هنا، كما فعل فرويد في «توعك..»، بـ«ميل عدواني» غامض يأتي معاكساً العلاقة السلمية بالقريب أو بصورة ما مسمماً إياها[٦٠] ولا- كما يفعل جيرار، فيما يبدو لنا، غالباً -بـ«محاكاة التملك» التي تجعلني أرغب في الموضوع نفسه الذي يرغب فيه القرين المحاكي وتجعلني، بالتالي، أتنافس معه بكراهية[٦١] كلا! إن العداء ينبثق في العلاقة بالقريب منذ اللحظة التي يصبح، فيها، هذا الأخير محبوباً مثل أنا أخرى، منذ اللحظة التي يمثل، فيها، لي بوصفه أنا خصماً، غريبة، تجردني من نفسي دون حدود على أساس أنه، في الوقت نفسه،

أقـرب الناس إلي وأبعـدهـم عني: فـما يتحـرك وحده مكاني (القـرين آلي دائماً)، يعيش مكاني في غير وجه حق(القريب ميت - حي دائماً) ويستمتع مكاني (القرين مزعج دائماً) إلخ. . والغضب الذي يتملكني عندمـا أراه لاينجم عن كونـه يجردني مـن ملكيـة شيء مـا بـل، حـقـاً ،عن كـونـه يسرقـني من نفـسـي بصـورة لاتقـبل التـفسير. ومن هنا يأتي الطابع الكلي، المجموعي، للحرب التي تنشب، إذ ذاك، والتي لايستطيع أي إشباع أن يهدئها: «هو أو أنا». فكيف لا أود، فعلاً أن أبيده فوراً من أجل أن أكـون، بكل بسـاطة، أنا نفـسي؟ أن وعي الذات، وهيـغـل بين ذلك جيداً، يبدأ بالازدواج بدخـول حرب مع نفسـه. إنه يبدو لذاته بوصـفه (ال) آخـر، وهذا يعني أن خبرة الوعي (الظواهرية) تجري في العنف الداخلي، في المبارزة حتى الموت. فهناك عنف متضمن في ظهور الآخر نفسه يشهد عليه كل عنف خبري، وليس لـه من «سبب» سوى الرغبة (أي وعي الذات)، التي تبحث عن نفسهـا في الآخر وتريد أن تكون لذاتها، مستقلة قرب ذاتها في ملكيتها. إن الرغبة هي العنف لأنها رغبة في الكينونة الخاصة، ورغبة في الاختصاص رغبة متحسسة، ومجرمة بوصفها كذلك.

وهذا أمـر يجب أن نضـيف إليـه، بصـورة أقـرب مـاتكون إلى هيـغـل (وفرويد. .) وأبعد ماتكون عنه، إن هذه الرغبة تزداد عنفاً من حيث كونها ليست رغبة ذات خاصة، وتزداد جنوناً من حيث أنها تحاول محاولة يائسة محو اللاصفة الولادية هذه التي تجعل الذات تظهر لنفسها بوصفها الآخر. فلا وجود لانعكاس للذات في الآخر إن لم يسكن الآخر في المثل، والانعكاسي هو بالتالي شرط إمكانية التأمل الجدلي بقدر ماهو شرط استحالته أي أنه شرط إمكانية رغبة في الخاص وشرط استحالتها. فالرغبة هي رغبة غير خاصة في الخاص - محاكاة تخصص.

فـهي، إذن، مـحـاكـاة عنيـفـة. ومـاذا يعني ذلك إن لـم يكن يعني أن أكـثـر العلاقات بالغير احتراماً لغيريته في الظاهر - العلاقة الاجتماعية مثلاً - هي دائماً تمثل للآخر وتمثل للذات فيه؟ وأن خبرة الآخر قـابلة، دائمـاً، للتحـول إلى خبرة

كراهية للقرين؟ إنا نرى، الآن، رؤية أفضل لماذا كان يجب على فرويد، بالضرورة، أن يعين موقع الجنسية المثلية داخل الاجتماعية وخارجها: ذلك أنه إذا كانت الصلة الاجتماعية، دائماً، صلة «جنسية- مثلية» بالأنا الأخرى أيضاً، وإذا لم يكن هناك من مدخل إلى الآخر إلا بهذا الشرط، فإن هذا الشرط هو، أيضاً، مايدمر الاجتماعية منذ بدايتها، بوصفها اجتماعية أخلاقية أو سياسية، وهو مايفتحها، من ذاتها، على مايظن، بسذاجة، إنه خارجها - الشقاق، العنف أو الجنون أيضاً. وضمن هذا المعنى، ليس صدفة أن يكتشف فرويد الجنون في صميم أفضل العلاقات الاجتماعية تصعيداً بالذات، فالزور يلاحق الاجتماعية باستمرار، وليس ذلك كتهديد خارجي بل، حقاً، خارجها الأكثر التصاقاً بها. وعندما يظهر الزور فيها، فإننا نستطيع أن نقول، مع فرويد وضده، إنه يعري حقيقتها التي لاتطاق، تلك الحقيقة نفسها التي ينبغي على الاجتماعي أن يستبعدها ،باستمرار ودون كلل من ذاته ليقيم السلام الأخلاقي أو السياسي: فالآخر مثل، وهو، من أجل ذلك، يثير الرغبة، أي العنف.

إن هذا الأمر يسمح لنا بأن نلاحظ أن العداء حيال القرين الموجود دائماً، بصفة أو بأخرى، في الزور وحتى في هوس الشهوة[٦٢] لايأتي إليه فوق الحب (وبالتالي فوق السلام) كما يفترض فرويد. فبما أن الحب «الجنسي المثلي» للأنا الأخرى هو، في الوقت نفسه، كراهية، فهذه الأخيرة هي ،حقاً، أولى، «أولية» وعبارة «أكرهه» ،مثلاً، لاتكبت، أبداً،.عبارة «أحبه». فالهذيان لايخفي الرغبة، بل يكشفها بأكثر مايمكن من الوضوح، وتفسير فرويد هو الذي يقع، هنا، بالأحرى، موقع الكبت. ويجب أن نقول الشيء نفسه بصدد العبارة الاضطهادية «إنه يكرهني»: فهذه الأخيرة لاتخفي الحب المبغض الذي أحمله (أنا) له، بل هي تعلن، بصوت مرتفع، أن «هو» هذا هو «أنا» وأن كراهيتي له (هو) هي، بالذات، كراهية لنفسي فيه، اضطهاد لنفسي. وبما أن العلاقة بالقرين تناظرية، فإن كل ما أفعله له (هو) يفعله لي (أنا) أيضاً. ومن أجل ذلك، فإنه «ليس صحيحاً أن

نقول إن العاطفة المكفوفة في الداخل تسقط إلى الخارج». فيجب، من أجل ذلك، أن تكون هناك، أولاً، ذات قادرة على معاناة مشاعر خاصة داخلها قبل أن تطردها إلى الآخر. إلا أن ماينشره الهذيان -ولماذا لا نعتقد ذلك عند هذه النقطة؟- هو كون العاطفة، في جوهرها، نفوراً، استجابة مبررة لمناورات الخصم أو المضطهد المزعجة، إجابة كريمة (أكرم مما ينبغي) عن عروض الجاذب إلخ.. وكما كان كليرامبو يقول بصدد هوس الشهوة، فإن الآخر هو الذي يبدأ دائماً. فإذا اقترحنا، الآن، الموافقة على هذه «المسلمة» للهذيان، فليس ذلك، مؤكداً، بمعنى أننا يجب أن نؤمن بالواقع الموضوعي للاتهامات الزورية. فإنه لأوضح مما ينبغي. إن هذه الرؤى والأصوات التي ينسبها الزوري إلى الآخر هي رؤاه الخاصة وأصواته (وسوف يبين الأطباء النفسيون، مثلاً، أنه ينطق، صامتاً، بالشتائم التي يدعي أنها موجهة إليه أي أنه، باختصار، يسمع نفسه). إلا أننا إذا اقتصرنا على ذلك، فسوف يفوتنا الأساسي الذي هو أن «الذات» هنا، تحس نفسها، تقدم نفسها إلى نفسها بوصفها (ال) آخر قبل أية قسمة سوية، مقعدة، بين الداخل والخارج، الأنوية والغيرية، العاطفة الذاتية والعاطفة الغيرية الخ.. أي، «إذن، قبل أي إسقاط» فما «يعود من الخارج» (فرويد) أو «يعود إلى الواقع» (لاكان)، ليس شيئاً، سقط ورفض من جانب ذات مسبقة (أو بقي مصدوداً عنها). إنه الذات «نفسها» مقدمة نفسها إلى نفسها من الخارج، في الشقاق الداخلي المحتوم الناجم عن الازدواج المحاكي: عودة أو رجعة أصلية تسلمها في أكثر التأكيدات مباشرة وغرابة، في الوقت نفسه، إلى هذه الهلوسة التي ترى، فيها، نفسها، أو تسمعها بوصفها (ال) آخر.

ويعني ذلك، أيضا، كما قيل، أنها ترى نفسها بوصفها عدواً، ثم أيضاً، في الحد الأقصى للهذيان، بوصفها ميتة. ذلك أن قتل القرين، هو، بالطبع، قتل للذات. ويجب أن لا ننسى أن شريبر كان قد قرأ نعيه هو نفسه.[٦٣] وكان ذلك في الزمن الذي كان يبتلع، فيه، «أشعة» الإله فليشيغ في رأسه مسبباً، بذلك، نهاية

العالم التي نعرفها. فهو، بضمه القرين إلى جسده على صورة إجرامية، انتحر بكل بساطة- مع تأهبه لرؤية نفسه يعود إلى الانبثاق، حتماً، بوصفه جثة جوالة، كميت - حي: لقد كانت الأصوات تجعله يقول: «أنا أول جثة برصاء تقود جثة برصاء أخرى»[٦٤].

وهذا أمر محتوم. فالقرين يلح، بالفعل، بصورة «شيطانية» ولايكون، قط، مكشراً، أوساحقاً (كما قد يقول جيرار) بالقدر الذي يكون عليه كذلك عندما تجري محاولة لحذفه. فالقتال حتى الموت، إذا فضلنا ذلك، يتكرر، وهو (لا) يفسح مجالاً لجدل، لإعادة وصف. والرغبة، أي الذات، لاترتد عن «تأملها» المحاكي. وعلى العكس من ذلك، فكلما حاولت العودة إلى نفسها -وبعبارة أخرى كلما حاولت أن تصير إلى المطلق، أن تتحرر من كل صلة - عادت إلى نفسها بالصورة الخصم، صورة قرين مطلق[٦٥]. وضمن هذا المعنى، لايكون الجنون الحقيقة الكاريكاتورية للصلة الاجتماعية لـ (الآخر هو أنا أخرى) فقط، بل هو يشهد، أيضاً، على حقيقة النرجسية (الأنا هي الآخر). وبما أنه ليس للذات من صلة بنفسها غير الصلة بالآخر، فإن مسألة النرجسية، كمسألة للذات، لاتدع نفسها تنفصل عن الصلة الاجتماعية، أو الاجتماعية المثلية كمسألة لـ «الأنا الآخرى». ومن المناسب، في هذا الصدد، أن لايضللنا العرض النمائي لمفهوم النرجسية عند فرويد: فالنرجسية لاتسبق الصلة بالآخر، وهذيان العظمات، بدوره، لايعود، فيها، إلى مايشبه العزلة الأصلية للموناد المنغلق على ذاته. فلا توجد إلا «مرحلة» واحدة هي مرحلة الانفتاح (انفتاح الجرح النرجسي) الأصلي الذي يفتحني على نفسي كما يفتحني على (الـ) آخر. فلا ينبغي، إذن أن نحكم. على غرار فرويد، بأنا سابقة في وجودها لكل اجتماعية (أو، وهو الشيء نفسه، لاجتماعية تعمل على انتماء الذوات السابقة التكوين إلى بعضها بعضاً)، فسوف يعني ذلك التنظير مع الهذيان، التأمل في خط الرغبة، ذلك أن النرجسية هي، على وجه الدقة، مايلي: التأكيد العنيف للذات، الرغبة العنيفة في إلغاء هذا التغاير البدائي الذي يجعلني أرغب في نفسي

رغبة القرين المحاكي. فهناك مايشبه نوعاً من ارتداد فوري يجعل الرغبة ناسية لأصلها الخاص، كما رأى جيرار عن حق: فالرغبة محاكية وهي في الوقت نفسه، نرجسية، وهذا يعني أنها تتحول، مباشرة، إلى نسيان منتظم، غير واعٍ، لما صنعها.

ومن هنا ينشأ كونها حباً للذات كما كتب فرويد: حباً للذات، حباً للخاص ومن هنا، أيضاً كونها تنتظم بوصفها رفضاً شديداً لكل تشابه، لكل محاكاة. فالاعتراف بأني أشبه الآخر، بأني أشبه نفسي فيه، وذلك حتى في رغبتي، سوف يعني، فعلاً، الاعتراف بما لايعترف به: بأني لست أنا نفسي وبأن أخص كينونة لي تقع هناك، في ذاك القرين الذين يغيظني. وهذا التشابه هو ما «يكبته» الزور حتى الهذيان، إذ يصطدم كل احتجاج باستقلال الأنا، حتما، بقرين متزايد الإلحاح، متزايد الاستقلال ومتزايد الشبه على أساس أنه (الـ) أنا. . - ومن هنا، أخيراً، كون النرجسية العنف وكون ا لأنا، كما يقول فرويد، «مستبداً قاتماً». فليس صدفة، فعلاً، أن تكون مجازات الاستبداد (أي التملك الخاص للسلطة السياسية) غزيرة تحت ريشة فرويد منذ أن يلامس النرجسية عن قرب أو عن بعد(٦٦)، وذلك حيث يقل توقع ذلك إلى الحد الأدنى (فبعد كل شيء، إذا كان نرجس لا اجتماعياً، فهذا يعني أنه لايشتغل بالسياسة. .) وليست صدفة، كذلك، إذا تطور الهذيان بهذا القدر من السهولة في ميدان «السياسة الكبرى» (مؤامرات، مشروعات إصلاح اجتماعي الخ. .). فالنرجسية على اتصال عميق بالسياسة وذلك من حيث منشؤها المحاكي، المنافس، اللااجتماعي. فبما أنه ليس للقتال مع القرين من موضوع آخر، من رهان آخر، خلاف القتال نفسه، فهو يستنفد بالضرورة في قتال أخوة من أجل السلطة - على اساس «السلطة»، هنا، اسماً للمكان الذي يجب أن أزيح القرين عنه لأكون أنا نفسي. فالرغبة النرجسية هي، بالتعريف، رغبة في القوة(٦٧)، تمثل للآخر استعباد له لحساب صاحب الجلالة أنا نفسي إنه لاستبداد قاتم فعلاً، ويزيد قتامة من حيث إنه لايستطيع إلا أن يزداد حدة عندما يصطدم بلا سلطة أساسية، إنه لعنف اقتصادي قاتم (بكل معاني الكلمة وبالمعنى الإغريقي أولا) نجده، فضلاً عن ذلك في المستوى «الجمعي» كما نجده في المستوى «الفردي»: فليست استبدادية «نحن» وامبرياليتها، قط سوى المرحلة العليا لطغيان الأنا، وهي مطبوعة منذ أكثر التأملات عزلة، منذ أكثرها سلمية، على الأنا المفكرة.

في الحب:

«لقد أخذت مني قلبي، أخذت مني نفسي،
أخذت عالمي ثم توارت هي نفسها عني غير تاركة لي غير
رغبتي وقلبي الظامئ»

برنارد دوفانتادور

«تريستان: أنت تريستان

أنا ايزولد

أنا لست تريستان!

ايزولد: «أنت ايزولد

أنا تريستان

أنا لست ايزولد!»

فاغنر: تريستان وايزولد

ها نحن قادرون بعد هذه الانعطافة الطويلة جدا، على مقاربة «مدخل إلى النرجسية». وهو بصورة ما لن يعرفنا بشيء جديد. إنه لايفعل أكثر من تضخيم الإشكالية المرتسمة في المراسلات مع يونغ وفي «الرئيس شريبر». ومن أجل ذلك نرى أنه لن يكون عديم الفائدة أن نجتازها بوصفها مدخلاً إلى مدخل النرجسية فالصعوبات التي يتخبط فيها فرويد هي ذاتها هنا وهناك وهي، بالتالي، مألوفة جزئياً، من قبل، بالنسبة إلينا.

يبقى أن هذه الصعوبات تتخذ هنا حدة وخطورة خاصتين من جراء حملهاإلى المستوى الميتاسيكولوجي. وبالفعل، فلم تكن النرجسية في «الرئيس شريبر» تسمي إلا مرحلة ليبيدية، وهي مرحلة يجري التخلي عنها، و «التضحية» بها في التطور السوي لليبيدو ويرد إليها النكوص غير السوي لدى الزوري. وفرويد يذكرنا، كبداية، بأن دراسة الذهانات أدت إلى انبثاق «فكرة نرجسية أولية سوية»، وهو يضيف أن هوس العظمة قد يكون نرجسية ثانوية «مبنية على أساس نرجسية أولية آلت إلى النهوض بسبب تأثيرات متعددة[٦٨]». إلا أنه ليس من قبيل الصدفة أن يمتنع عن الحديث عن «مرحلة النرجسية» ويكتفي باستعمال تعبير «النرجسية الأولية». ذلك أن «الأولي» لايعني هنا «الأول زمنيا». فهذه الأولية، أيضاً، أولية ويجب أن تفهم «النرجسية الأولية» بوصفها نرجسية أساسية. وضمن هذا المعنى لاتعود النرجسية تصف مرحلة ليبيدية بين مراحل أخرى بل تصف، بالأحرى، النظام العام لليبيدو: فكل شحنة ليبيدية تعد من الآن فصاعداً، نرجسية في صميمها (أو كما يمكن أن نقول فعلاً في رصيدها). وبالتالي فلايوجد أي انقطاع بين الشحنة النرجسية والشحنة الموضوعية، ولايوجد أي تعارض غير قابل للحل. وهكذا نرى أن النظرية الجديدة تثبت، من الناحية الميتاسيكولوجية، المنطق «المجانس» الذي استخلصناه، بصدد النشوء الجنسي المثلي للموضوعية في «الرئيس شريبر». ونحن نتعلم، الآن، من فرويد نفسه أنه لايجدي التخلي عن النرجسية قط: «إننا نتصور على هذا النحو شحنة ليبيدية أصلية للأنا يجري التخلي عنها، فيما بعد، للموضوعات ولكنها تبقى، بصورة أساسية، وتتصرف حيال شحنات الموضوعات تصرف حيوان برو توبلازمي مجهري حيال الاستطالات التي أطلقها. وفي كل بحثنا المطور انطلاقاً من أعراض عصابية، كان ينبغي أن يبقى نصيب الليبيدو المطروح على هذا الشكل مخبوءا في البداية. فإصدارات الليبيدو، أي شحنات الموضوعات التي يمكن أن تصدر وتسحب من جديد، كانت وحدها التي استأثرت بانتباهنا. ونحن نرى، أيضاً، جملة، تعارضاً بين ليبدو الأنا وليبدو الموضوع: فكلما زاد امتصاص

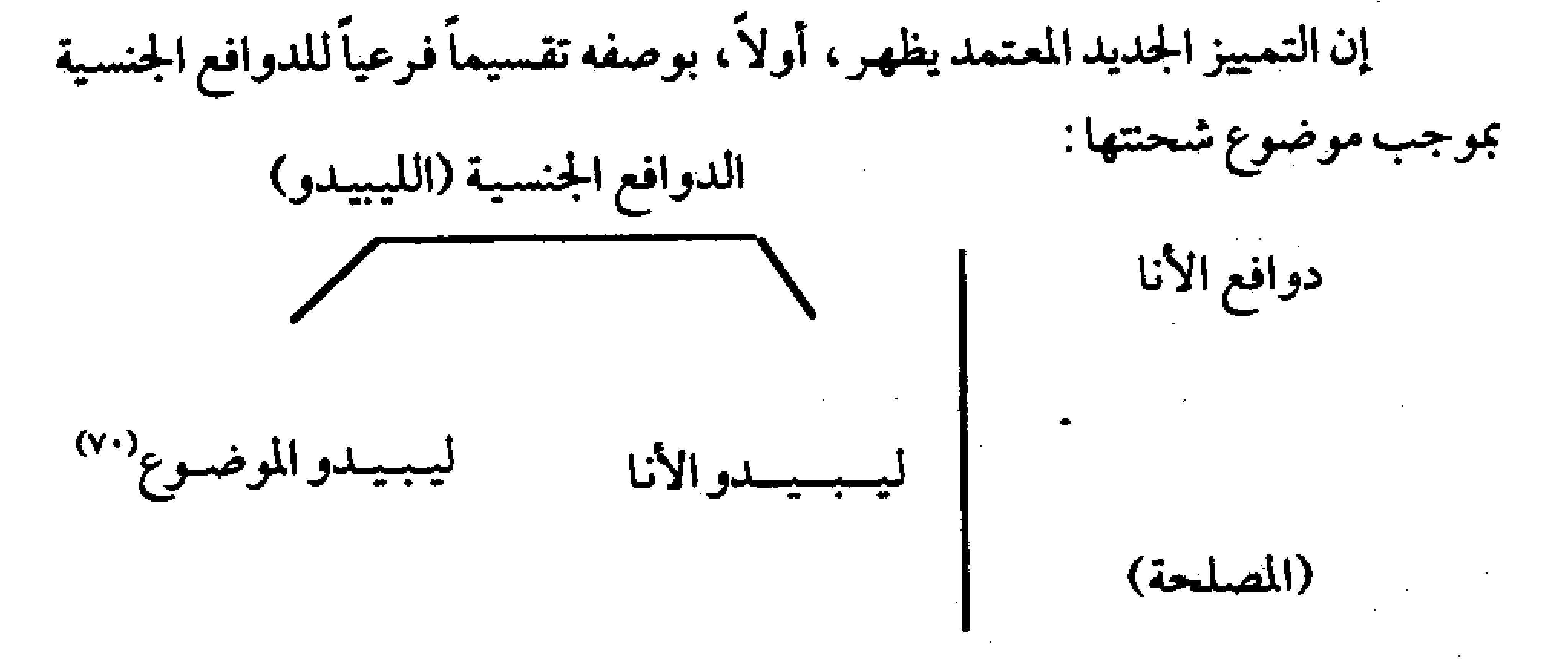
أحدهما افتقر الآخر، وأعلى طور نمو يمكن أن يبلغه الأخير نراه في حالة عاطفة الحب التي تبدو لنا تخلياً عن شخصية الفرد الخاصة لصالح شحن موضوع والتي يوجد نقضيها في إيهام (أو الإدراك الذاتي) نهاية العالم لدى الزوري[٦٩].

فمن جهة أولى تبقى، إذن، النرجسية إلى جانب حب الموضوع وكمية الليبدو التي تشحن بها الأنا (تخزن أو تستثمر فيها) يمكن، بالتأكيد، أن تتغير ولكنها لاتكون، قط، معدومة. ومن جهة أخرى، وهذا الأمر أكثر أهمية أيضاً، تبقى النرجسية في حب الموضوع. والإشكالية الاقتصادية التي يعبئها فرويد لاتدع، فعلاً، مجالاً لأي شك في هذه النقطة: فالأنا تعمل كنوع من مصرف ليبيدي (سيدور الأمر في مكان آخر حول «خزان») يصدر الليبدو فلا ينقطع هذا الأخير عن أن يكون ليبيدو أنا حتى حين تشحن به الموضوعات. والأنا طبقاً للدورية النرجسية، ليست، فقط، موضوع الليبيدو (المشحون به) بل هو أيضاً ذاته (شاحنة مستثمرة)، أو بعبارة أفضل أيضاً مالكه. والليبدو يخص الأنا، ملك لها إلى حد لانرى معه، جيداً، في نهاية المطاف، كيف نستطيع التمييز بينهما. ومن هنا كون إصدار الليبيدو «ركوداً» أي إفقاراً: ومن الواضح أن هذا الأمر يقال من وجهة نظر الأنا لأن الليبيدو من جانبه لا يخسر شيئاً، لاينقص شيئاً (فيجب أن نفترض مهما كان توزعه، ان كميته الإجمالية تبقى ثابتة) ومن هنا، أيضاً (وبالعكس) أن إصدار الليبيدو ليس هبة (أي خسارة) بل هو بالأحرى قرض: فالشحنات يمكن أن تسترد في أية لحظة من الموضوعات - ومن غير الأنا التي تستطيع، دائماً أن تجاهر بحقوق ملكيتها يمكنه أن يسترد استثماره أن ينسحب؟ والمقارنة مع استطالات المادة البروتوبلا زمية تشير إلى ذلك بشكل أفضل أيضاً: فشحنات الموضوعات هي بمثابة استطالات الأنا نفسها (استطالات «جسم الحيوان البروتوبلازمي المجهري») وهو مايعني أن هذه المادة الليبيدو هي (الـ) ذات وأنها تتملك، حرفياً، الموضوعات (نقرأ في «روبير الصغير» الاستطالات «تأسر» العضويات المجهرية الأخرى).

فيجب علينا أن نتبين حقاً، إذ ذاك، أنه ما من تعارض خالص وبسيط بين النرجسية والموضوعية، بين ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع. فالثاني استمرار للأول، والتعارض الذي يشير إليه فرويد يتصل بفرق في الطبيعة بقدر ما يتصل بفرق في النظام: فكلما زاد امتصاص أحدهما افتقر الآخر على أساس أن الثروة الأنوية نفسها، إن صح هذا القول، هي التي تتوزع على هذا الجانب وذاك. وسوف تسنح لنا فرصة التحقق منذ ذلك في مثال التضحية الذاتية وهي، في نظر فرويد، حالة قصوى لحب الموضوع. ذلك أن الموضوع يبدو فيها، دون شك، متعارضاً مع الأنا (فالعاشق في حالة ضيعة أمام موضوع هواه وهو ينسى نفسه، يخفض من قيمتها بالقدر نفسه الذي يرفع، فيه، من قيمة سيدة قلبه إلخ..). ولكن منطق التضحية الذاتية العشقية تجاوز التعارض بسرعة: فالعاشق يحب نفسه في الموضوع، وإذا كان هناك، في هذه المناسبة، تعارض فهو تميز ذاتي أو تعارض ذاتي. وصورة «تحويل» الليبيدو لاتقول شيئاً آخر. والاقتصادي يعمل، هنا، للأنا كما ينبغي كجدل فليبيدو الموضوع ليس سوى تغيير في وجه ليبيدو الأنا داخل اقتصاد، للأنا نفسها.

فالجدة الميتاسيكولوجية في «المدخل» لاتقوم إذن كما كتب بونتا ليس وبلانش في قاموسهما، على إضافة ليبيدو الأنا إلى ليبيدو موضوع داخل دوافع جنسية بصورة عامة.

إن التمييز الجديد المعتمد يظهر، أولاً، بوصفه تقسيماً فرعياً للدوافع الجنسية بموجب موضوع شحنتها:



إن هذا الجدول يبسط، إذا أخذ بحرفيته، إلى الحد الأقصى موقفاً أعقد من ذلك بكثير. وثنائية الليبيدو: و ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع تهوّن أكثر مما ينبغي من التباس الإضافة في «ليبيدو الأنا[٧١]». فبما أن الأنا تفهم بوصفها ذاتاً أو «مصدراً» بقدر ماتفهم بوصفها موضوعاً لليبيدو، فإنه لايوجد تخصيص لليبيدو الجنسي في ليبيدو الأنا أو ليبيدو الموضوع، بل إن هناك حقاً اشتقاقاً للأخير من الأول، إذ تقوم بادرة فرويد، في الواقع، على الامتداد بالنرجسية إلى كل الليبيدي. أما بالنسبة للحاجز الذي يفصل بين دوافع الأنا وليبيدو الأنا (من حيث هو دافع جنسي) فهو يستطيع، بالتأكيد، الاستناد إلى المقاطع التي يجادل فيها فرويد يونغ ويتشبث بالمحافظة على الثنائية الدافعية. ولكن هذا الحاجز يبت في الوقت نفسه دوغماتياً في التباس الأنا الفرويدية. هل يحق لنا، فعلاً، أن نميز بهذا الوضوح بين الأنا النرجسية المتصورة موضوعاً للدافع الجنسي والأنا المرجعية المتصورة ممثلة للمصلحة؟ لقد حان الوقت للاستشهاد بالعبارة التي تختم اعتماد مفهوم ليبيدو الأنا: «وأخيراً» فيما يتصل بالتمييز بين أنواع الطاقة النفسية نخلص إلى أنها توجد، قبل كل شيء، في حالة النرجسية متحدة وغير قابلة للتمييز فيما بينها من جانب تحليلنا الإجمالي. ولايصبح ممكناً تمييز طاقة جنسية والليبيدو عن طاقة لدوافع الأنا إلا مع شحن موضوع».

لاشك في أن هذه العبارة ترفع الالتباس إلى ذروته، إلى درجة جعل محاكمة فرويد غامضة كلياً. وليس هذا سبباً لتجنبها بل إن العكس هو الصحيح، لاسيما وأننا نجد هذه العبارة مكررة في أمكنة أخرى بالتعابير نفسها تقريباً[٧٢]». فماذا تقول؟ إنها تقول قبل كل شيء إن لامحل، في حالة النرجسية، للتمييز بين دوافع الأنا والليبيدو. فإما أن لاتعني هذه العبارة شيئاً، وإما أن تعني أن الأنا النرجسية والأنا المرجعية هما، في الأصل، شيء واحد، «مصدر» واحد يصدر طاقة نفسية واحدة. وبما أن دوافع الأنا وليبيدو الأنا ممتزجة امتزاجاً لايفض، فإنه لمبرر إذن تماماً أن نتحدث عن «حالة» لليبيدو غير جنسية في أصلها لتبرير حديثنا عن انعدام الليبيدو الجنسي في الأصل. وفرويد يتحدث، بصورة مرئية، باللغتين، فهو ينعت، من جهة أولى، فعلا، هذه «الحالة» غير المتميزة بـ«النرجسية»، وهو مايعني، بوضوح،

تحديدها بوصفها الحالة الأولية لـلبيبدو. ومن جهة أخرى فهو يتابع الحديث متظاهراً بالاحتفاظ بتعبير الليبيدو لـ «الطاقة الجنسية» وحدها التي تماثل، هي نفسها، بليبيدو الموضوع وحده. (فلا يظهر الليبيدو بوصفه كذلك إلا مع شحن موضوع) - وهي بادرة لاتتفق، بكل وضوح، مع ماسبق على أساس أنها تعني إلغاء ليبيدو الأنا نفسه! ومثل هذا التناقض الفاضح لم يعد تناقضاً، بل هو اعتراف. فهو يشهد بالعبث نوعاً ما، على كون مفهوم «الليبيدو» لم يعد معادلاً لمفهوم «الدافع الجنسي» ولم يعد يدع نفسه محصوراً في إطار نظرية الدوافع الأولى. وسبب ذلك واضح جدا. وهو يندلع في غرابة محاكمة فرويد (ونكاد أن نجد مايعزينا بأن نقول: سوء النية فيها). ذلك أن الليبيدو يشير، حتى ذلك الحين، إلى الدافع الجنسي مفهوماً بوصفه رغبة في موضوع. إلا أن هذا الأمر، على وجه الدقة، لم يعد صحيحاً منذ أن يفسح مجال لرغبة (ليبيدو) أنوية ونرجسية فضلاً عن ذلك. فهناك إذن، بشكل ضمني، في إدخال النرجسية «نزع للصفة الجنسية» من الليبيدو، وليس ذلك، بالتأكيد، لأنه يكف عن أن يشير، بين أشياء أخرى، إلى جنسية الموضوع، بل لأن جنسية الموضوع أصبحت، من الآن فصاعداً، مفهومة بصورة أخرى غير تلك التي كانت تفهم بها سابقاً. وبعبارة أخرى، فالأمر لايدور حول نكران وجود حب للموضوع أي وجودجنس، بل هو يدور بالأحرى حول الاعتراف بأن الرغبة الجنسية بالموضوع ترد إلى شيء أعمق منها يستمر فرويد في إطلاق اسم «الليبيدو» عليه (يعني بذلك، أنه مازال رغبة) دون أن يستطيع، مع ذلك، تمييزها عن دوافع الأنا بوضوح (لأن هذه الرغبة لم تعد جنسية). والخلاصة هي أن مفهوم الموضوع تغير تغييراً مرافقاً لتغيير مفهوم الرغبة. ففي الوقت الحاضر، حتى حين أرغب في موضوع، فأنا أرغب في نفسي فيه. فالموضوع هو موضوع نرجسي. ولكن هذا ليس كل شيء! ذلك أن غرابة هذا الانتقال لاتتبدد أبداً عندما نعزوه إلى تداخل بين مفهومية موروثة من النظرية الأولى للدوافع وإشكالية الليبيدو الجديدة. فملاحظة كون فرويد يتناقض مع نفسه حين يماثل الليبيدو بليبيدو الموضوع في الوقت نفسه الذي يدخل فيه مدلول ليبيدو

الأنا شيء، وفهم السبب الذي من أجله لايظهر الليبيدو النرجسي إلا على صورة ليبيدو موضوع شيء آخر. ففرويد لايكتفي فعلاً بتأكيد كونه قد خدع بالمظهر بإهماله الليبيدو النرجسي «المخبوء» في حب الموضوع «المتنكر» في زي ليبيدو موضوعي.[٧٣] وعندما يضيف أن هذا الليبيدو لايخضع للملاحظة إلا عندما تشحن به موضوعات فإنه يعني، أيضاً أن هذا الظاهر هو مظهر النرجسية نفسها. ولا مجال من ناحية أخرى للشك في أن هذا حقاً مايعنيه على أساس أن هذه نقطة سيعود إليها بعد سنة ودون أي التباس، هذه المرة، في فصل مضاف لاحقاً إلى «ثلاث مقالات في النظرية الجنسية»:

«إننا نكون، على هذا النحو، مدلول كم ليبيدي يكون ممثله النفسي مانطلق عليه اسم «ليبيدو الأنا»(. .) إلا أن ليبيدو الأنا لايصبح قابلاً للتحليل إلا عندما يستولي على موضوعات جنسية، أي إلا عندما يصبح ليبيدو موضوع. وعند ذلك نراه يتركز على موضوعات يثبت فيها أو يتخلى عنها، يغادرها ليلتفت إلى موضوعات أخرى، يضبط من المواقع التي استولى عليها الفعالية الجنسية للأفراد»[٧٤].

ومنذ ذلك الحين فإن موقف النرجسية موقف فريد من نوعه. إنه في كل مكان (في الموضوعات: إن ليبيدو الأنا هو الذي «يضبط الفعالية الجنسية» ولا يوجد في أي مكان (على أساس أنه لايلاحظ إلا في موضوعات) وبما أنه يتقدم «مقنعاً» دائماً، فيجب أن نستنتج من ذلك أنه لايتبدى هو نفسه أبداً أو أنه، إذا فضلنا ذلك، يتبدى متخفياً. «وعند ذلك» فقط، وهذا ما قرأناه منذ قليل، نستطيع «رؤية» ليبيدو الأنا، إذن دون أن نراه. وماذا يعني ذلك إن لم يكن يعني أن نظرية النرجسية هذه يجب أن تمضي حتماً بصورة عمياء على أساس أنها مبهورة دائماً، بما يتبدى لها؟ وهذا يعني، إذا ترجمناه إلى لغة فرويدية (وهي هنا لغة كانتية وضعية) أن دروب هذه النظرية تأملية بالضرورة. وعبثاً يدفع فرويد عنه ذلك مطولاً في «مدخل» مستعيناً ضد «التأمل» اليونغي بالخبرة والملاحظة الخبرية، فمن الواضح أنه يناقض، هنا

مبادئه الخاصة. فقوله إن ليبيدو الأنا لايتجلى إلا بتحوله إلى ليبيدو موضوع يعني، في المناسبة نفسها، أنه لايمكن أن يطرح إلا من أجل أن يخرق حدود الخبرة التي يختبئ فيها منذ دخوله حيز العمل. والتأمل هو، على وجه الدقة، بادرة الخرق هذه التي تتجاوز بداهة القابل للملاحظة.

ولكن أليس ذاك، في الوقت نفسه، جعل مفهوم النرجسية نفسها اشكالياً بصورة عميقة؟ فبالرغم من المظهر وحتى لو خدع فرويد، نفسه بهذا المظهر، فإن حركة التأملي لاتقوم، أبداً، على طرح النرجسية وراء الخبرة أو قبلها بوصفها «حالة» يمكن أن تكون غير قابلة للملاحظة ولكنها تقبل التعيين. فالنرجسية الأولية، بصورة ما، لاتطرح إلا مشطوبة وهذه هي كل أصالة التأمل الفرويدي(٧٥). فما تكاد أن تستخلص في أساس الليبيدو الموضوعي حتى تتلاشى حرفياً، في هذا الأخير بقدر مالاتتبدى في مكان آخر قط. وهو ما يعادل محو طابعها الأصلي إذا واصلنا، على الأقل، تعيين الأصل في صورة الحضور، أو بعبارة أدق أيضاً، في صورة التبدي للذات. والنرجسية في نهاية المطاف تبدأ في مرحلة الموضوعية أي في زمنها الثاني. وبما أن الأنا لاتتبدى لذاتها إلا مقذوفة خارج نفسها، ضائعة في الموضوعات، فيجب، إذن، أن نفكر بهذا «الافتقار» قبل كل «غنى» وإعادة صياغة الاقتصاد النرجسي كاملاً. والأمر ليس سهلاً، لاسيما وأن فرويد لايساعدنا فيه أبداً. ذلك أنه ينبغي علينا أن نضع الآن فوق هذه البادرة التي يرتد بها إلى ماوراء النظرية الأولى للدوافع ويقيمها على أساس جديد عن طريق «نرجسية» كل الموضوعي، البادرة الأخرى المعاكسة ظاهراً، التي ينتزع، بها، في الوقت نفسه، منها هذا الأساس ويعلقها نوعاً ما في الهواء عن طريق «موضعة» كل النرجسي. وهذا التناقض لم يعد قابلاً للحل. فهل يجب الهرب منه من أجل ذلك؟ لاشك أنه من الأفضل أن نرى فيه تحريضاً على التفكير بالتناقض بطريقة أخرى هي، في هذه المناسبة، التفكير في «النرجسي» و «الموضوعي» على أنهما الشيء نفسه، وراء منطق الهوية، وكذلك وراء تعارضهما (وهو هنا التعارض نفسه: بين الذات والموضوع بين الأنا والآخر إلخ..)

ويجب ان لانكتفي، بالتالي، بالاعتراف بأن فرويد يحل الموضوعية عامة في النرجسية إلى درجة أن يجعل منها تعديلا للأنا نفسها. فيجب أيضاً، أن نعترف بالضرورة الغريبة التي ترغمه على حل النرجسية في الموضوعية ولو كان ذلك سيؤدي فيه نسف بداهة الأنا نفسها (وجودها كوجود أمام الذات) والسير، على هذا النحو بخطى تأملية في الفراغ. إن تحليل مفهوم «اختيار الموضوع النرجسي» يجب كما يبدو أن يساعدنا في هذه المهمة. فبعد كل شيء، ألا يركز الإبهام البادي فعلاً في التعابير (الموضوعية النرجسية، الموضوعية، كل الصعوبة التي تشغلنا هنا لننظر في الأمر. إن المفهوم يعتمد عند انعطافه مناقشة حول « الحياة العشقية لدى الجنسين».

ففرويد، بعد الاعتراف مرة أخرى باستحالة الدخول المباشر إلى النرجسية («إن صعوبات خاصة تمنع، كما يبدو لي، دراسة مباشرة للنرجسية»)، يعدد في بداية القسم الثاني من مقالته، دروب الدخول غير المباشر التي تسمح على حد قوله، بالإطاحة بها. ففضلاً عن دراسة الذهانات، وهي «طريق الدخول الأساسية»، هناك «طرق أخرى تبقى مفتوحة أمامنا في مقاربتنا[. . .] : دراسة مرض المراق العضوي ودراسة الحياة العشقية للجنسين». وهذه المقاربة الأخيرة التي سوف تستوقفنا، هي وحدها[٧٦]، هنا قد بوشرت في الجزء الثاني من القسم الثاني كما في القسم الثالث المكرس لمثل الأنا الأعلى (بقدر مايكون هذا الأخير موضوع حب نرجسي كما سوف نرى). وهي تنصب على «الحياة العشقية»، وبعبارة أخرى على حب الموضوع عامة، وبعبارة أخرى أيضاً، على النظام الموضوعي لليبيدو. فيمكن أن نتوقع، خلافاً لنظرة الليبيدو المعروضة في القسم الأول، أن توصف مختلف اختيارات الموضوع كاختيارات لموضوعات نرجسية أو، إذا فضلنا ذلك، كصيغ في «تحويل» ليبيدو الأنا إلى الموضوعات. فعلى سبيل المثال، يجب أن يكشف التمييز بين الجنسية المثلية (التي يكون موضوع الحب فيها شبيهاً بالأنا) والجنسية الغيرية (التي يكون فيها مختلفاً، آخر)، نسبياً، عن كونه ثانوياً أمام تماثل أساسي. إلا أن الأمر ليس كذلك. ففرويد لايضع تيبولوجيا للاختيارات النرجسية للموضوع بل يميز بين اختيارات للموضوع من نموذج نرجسي واختيارات للموضوع من نموذج الإسناد وهكذا يحب المرء:

أولا - حسب النموذج النرجسي:

١- ماهو عليه هو نفسه (نفسه).

٢- ماكان عليه هو نفسه.

٣- مايود أن يكون عليه هو نفسه.

٤- الشخص الذي كان جزءاً من ذاته الخاصة.

ثانياً - حسب نموذج الإسناد:

١- المرأة التي تغذي

٢- الرجل الذي يحمي أو سلالات الأشخاص البديلين الذين ينطلقون منه»[٧٧].

هل يجب أن نفهم من هذا أن بعض اختيارات الموضوع أكثر نرجسية من اختيارات أخرى على أساس أنها كلها، من جهة أخرى، كذلك في نهاية المطاف؟ أبداً وذلك لسببين:

١- إن النموذج الثاني ليس أقل نرجسية من النموذج الأول، إنه ليس كذلك بالمرة. فلنتذكر أن مدلول الإسناد استخدم في «ثلاث مقالات» الصادر عام ١٩٠٥ لتفسير الانبثاق «الهامشي» أو «الإضافي» للدوافع الجنسية انطلاقاً من دوافع المحافظة على البقاء إذ تستند الأولى إلى الثانية مع تملصها منها في الوقت نفسه، تدريجياً. ولا ينبغي أن نهتم، هنا، بالمسائل الداخلية التي يطرحها هذا النشوء لليبيدو، ولا بالتعديلات المتعددة التي سيرى فرويد ضرورة إجرائها فيها لاحقا[٧٨]. ولنكتف بالإلحاح على طابعه الموضوعي لأول وهلة: فعبثاً يميز موضوع الدافع الجنسي (القابل للإبدال، الإيهامي الخ..) عن موضوع الحاجة التي يرتسم عليها، فإنه يبقى، مع ذلك، موضوعاً وهذا يعني، أيضاً، أن الليبيدو موضوعي منذ نقطة

الانطلاق- وهو تضمن غير متوافق بالتأكيد مع فرضية نرجسية تحوله لاحقاً إلى الموضوعات. فها نحن، إذن، نواجه من جديد، تداخلاً مثيراً بين نظريتي الليبيدو الأولى والثانية. ففرويد يُخلّ بمحافظته على إمكانية اختيار موضوع بالإسناد بتوازن محاكمته بقدر ما لايمكن لهذا الاختيار، بتعريفه بالذات، أن يكون نرجسياً. والمثالان اللذان يدخل بهما التمييز نموذجي اختيار الموضوع يشهدان، من جهة أخرى، على ذلك بوضوح كبير. إن مثال اختيار موضوع الحب بالإسناد هو الأم. وهو لايكاد أن يكون مثالاً بل هو، بالأحرى، نموذج: فالأمر يدور حول الموضوع الأولي الذي لن تكون كل الموضوعات الأخرى سوى بديلة له أو نسيج عنه. وبالمقابل، فإن مثال الحب النرجسي هو الموضوع الجنسي المثلي: فالجنسيون المثليون «لايختارون موضوع حبهم اللاحق على مثال الأم بل، بالتأكيد، على مثال شخصهم الخاص[٧٩] . وبالتالي، ففي إحدى الحالتين يختار المرء الموضوعات على نموذج موضوع أول (فيحب المرء ممثليه)، ويختار الموضوعات، في حالة الثانية، على نموذج الأنا (فيحب المرء نفسه ممثلا - يجب أن يمثل بهذه الموضوعات). . وهذان المثالان لايتعايشان، بكل جلاء، في اللوحة نفسها. إنهما يشيران إلى نظريتين مختلفتين في الليبيدو وفي الموضوعية.

٢- ولكننا لم نبلغ، بعد، نهاية دهشتنا حيال هذا القسم. إن فرويد، والأمر في منتهى الطرافة، لايصف فيه، عملياً، أي اختيار لموضوع نرجسي. إن هناك بالتأكيد اختياراً لموضوع جنسي مثلي (نصنفه في : أولا -٢). إلا أن هذا المثال ليس هو الذي يتوقف عنده فرويد، بل هو يتوقف عند اختيار موضوع أنثوي. والفرق بين نموذجي اختيار الموضوع يغطي، فعلاً، الفرق الجنسي: فالرجل يحب، بالأحرى، بموجب النموذج الثاني، في حين تحب المرأة، بالأحرى، بموجب النموذج الأول . وبالتالي فإن الحياة العشقية للمرأة يجب أن تقدم مثالاً ممتازاً على اختيار لموضوع نرجسي. فلنقرأ مايلي: «إن المقارنة بين الرجل والمرأة تبين ،إذ ذاك أن هناك، في علاقتهما بنموذج اختيار الموضوع، فروقاً أساسية بالرغم من أنها ليست، بطبيعة الحال، ذات انتظام مطلق.

إن الحب الكامل للموضوع حسب نموذج الإسناد يميز الرجل بشكل خاص [. . .] ويختلف عن ذلك نمو النموذج الأنثوي الأكثر شيوعاً والأكثر نقاء وصدقاً على وجه الاحتمال . ففي هذه الحالة، يبدو أن تشكل الأعضاء الجنسية الأنثوية التي كانت، حتى ذلك الحين، في حالة كمون خلال نمو البلوغ، يسبب زيادة النرجسية الأصلية غير المناسبة لحب موضوعي منتظم مترافق مع مبالغة جنسية في التقدير [. . .] إن مثل هؤلاء النساء لايحببن بدقيق، العبارة سوى أنفسهن بالحدة نفسها التي يحبهن بها الرجل تقريباً[٨٠].

إن المرأة المؤنثة فعلاً - المرأة -المرآة- تحب، بالتالي، نفسها كالطفل أو أيضاً، كتلك ا الحيوانات التي تبدو غير معنية بنا». وهذا، من جهة أخرى، هو مايصنع كل شقاء الرجل: وذلك هو افتراق نموذجي اختيار الموضوع بحيث أن الرجل يحب المرأة في حين أن المرأة لاتحب الرجل: والنموذجان لايتكاملان، لايشكلان زوجين. ونحن نرى سبب ذلك الآن: فالنموذج الأنثوي ليس، خلافاً لكل توقع، نموذج اختيار موضوعي. والمثال الذي يفترض، فيه، أن يشهد على نموذج الاختيار النرجسي هو، بالفعل، مثال نموذجي للنرجسية اللاموضوعية. فالمرأة لاتحب أحداً ويجب إذن أن نصنفها في (أولا -١)، وبعبارة أخرى في بند اللااختيار لموضوع، وسوف يقال: ومع ذلك فهي تتخذ نفسها موضوع حب. ألا يكتب فرويد ان لـ«الكائن البشري موضوعي جنسيين أصليين: ذاته والمرأة التي توفر له العناية[٨١]»؟ بالتأكيد! إلا أنه، فضلاً، عن كون ذلك لايفعل شيئاً خلاف إضفاء الغموض، مرة أخرى، على مفهوم النرجسية، يبقى في كل الأحوال أن حب الذات لايعود إلى «اختيار موضوع» بالمعنى الذي استخدمه فرويد نفسه لهذا التعبير: فاختيار موضوع هو أن يحب المرء شخصاً آخر. وليس الأمر في هذه الحالة كذلك. ولنعمل، الآن، على إجراء حساب هذه العمليات الغريبة. فكيف لانرى إذ ذاك أن فرويد، تحت غطاء التمييز بين نموذجين لاختيار الموضوع، يميز، في نهاية المطاف، بين اختيار موضوعي ولا اختيار لموضوع؟ أي بين شحن الموضوع بليبيدو وشحنة نرجسية؟

والتمييز بين النموذجين الأول والثاني ليس قط تمييزاً داخل ليبيدو الموضوع لسبب بسيط هو أنه يكرر بطريقة ملتوية التمييز - الذي ينزع مباشرة إلى أن يصبح تناقضاً - بين ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع. والنتيجة هي أننا لم نعد نعرف، جيداً، ماهو اختيار موضوع نرجسي ولا لماذا أخذ فرويد على عاتقه الحديث عنه. وإذا استثنينا التلميح إلى الجنسية المثلية- التي هي بالفعل المثال الصريح الوحيد على اختيار الموضوع النرجسي- فإننا ملزمون بتبين كون فرويد يتشبث بوصف نموذجين خالصين يعودان إلى النرجسية أو إلى الجنسية الموضوعية، في حين أن مقدمة القسم الأول «التأملية» كان يجب أن تحثه على التركيز على الطابع الخليط أو «غير الصافي» لكل الشحنات الليبيدية. إن كل ذلك فائق الوضوح. ففرويد يتراجع أمام تقدمه الخاص ويقع نوعا ما في طلاق مع نفسه. وكل ذلك هذا الارتباك المرئي، هذه الترددات النافلة - لم يكن يستحق بالتأكيد عناء الوقوف عنده لم تكن مسألة معرفة ما الذي يتراجع فرويد، على وجه الضبط، أمامه مطروحة. أكان ذلك، فقط، أمام ضرورة إعادة صياغة كل النظرية الجنسية بعد إدخال النرجسية؟ يمكن أن نعتقد ذلك. فأوضح ربح من حركة الانسحاب التي ترتسم هنا هو، دون ريب، المحافظة على نظرية الإسناد سليمة دون مس: فالنموذج الثاني لم يتلوث، إن صح هذا القول، بالنرجسية. ولكن العكس صحيح، أيضاً، بالقدر نفسه، فالنموذج الأول لم يتلوث بالنموذج الثاني. ولاشك في أن هذا ربح معادل للربح المشار إليه قبل قليل إن لم يكن أهم منه. ذلك أنه يمكن على هذا النحو المحافظة على وهم النرجسية وهم نرجسية نقية ولا موضوعية خالصة. ويجب أن لانفهم الوهم بمعنى «الوهم النظري» معنى «الفرضية التأملية» التي ترسم شبح ماهو، بكل ضبط، غير موجود ولايتبدى شخصياً قط. بل يجب أن نفهمه بالمعنى الذي أتى به فرويد على التنديد بوهم مقاربة غير تأملية، أي مباشرة، للنرجسية. إن المرأة (المرأة - المرآة) المرأة-الطفل المرأة-القطة) هي هذا الوهم هنا. أنها المثال، الوجه النموذجي لنرجسية كان يجب مبدئياً أن تبقى دون مثال على أساس إنها غير قابلة للملاحظة المباشرة. والتأمل يرتد، للسبب نفسه، إلى دوغماتية. وفرويد يؤمن به، يؤمن بنرجسية المرأة. وهو يؤمن

به لأنه يؤمن بإمكانية حب موضوعي خالص. ذلك أن النرجسية تزداد في نهاية المطاف نقاء من حيث إنه يكن مقابلتها بحب موضوعي مطهر، هو نفسه، من كل نرجسية. ويجب أن لاننسى بعد الآن أن تأكيد الطابع الموضوعي الفوري لحب الموضوع لايناقض فرضية نرجسية أصلية، بل هو ضمانتها الأكيدة. وإذا لم تكن النرجسية مرئية - وإذا لم تكن مرئية إلا في حب الموضوع، فذلك يعني، على العكس من ذلك، أنها «تضيع» فيه في الأصل. وهذا يعني، أيضاً، أن الأنا ليست، قط مائلة بذاتها لذاتها في حب الذات، في حين أنها حاضرة في كل مكان وأساسية بهذه الصفة: أساس سحيق لأنه يبدو، فعلاً، سطحياً دائماً. وهذه الإمكانية المحبطة فعلاً، لكل تفكير في الذات (الأساس) هي مايتراجع فرويد في نهاية المطاف أمامه. (وهو ماتبرهن به نظرية النرجسية، مرة أخرى، على طابعها النرجسي).

هل يجب، لهذا السبب، أن نتوقف عند هذا التحقق؟ أن هذا يعني عدم القراءة. لقد أتينا على مرافقة حركة ما لنص فرويد الأكثر ظهوراً والأكثر كثافة والذي هو، غالباً، الأكثر استدعاء للتعليقات. وكان هذا ضرورياً، وإن لم يكن إلا من أجل تعيين موقع رهانه - ولنقل السراب الذي يوجهه. وهذا السراب واقع في النص، ومن الضروري، إذن، أخذه، بعين الاعتبار ولكنه لايلخصه وفرويد لايقترب منه إلا وهو يراكم أكثر التقريرات صراحة في تناقضها، وهذا النوع من السرعة المشغوفة أكثر دلالة عنها. فمن المستحيل تجميد محاكمته عند أطروحة لاتلغى على الفور وتذروها رياح حركة معاكسة. ويمكن أن نأسف لذلك ونجد كل هذا التخبط نافلاً ويمكن أن نرى فيه، أيضاً فألا سيئاً يشبه نقلة شطرنج ناجحة وربما كان سراب النرجسية، وقوتها، هو أنه لايمكن التنديد به إلا بالبرهان- البرهان اللاإرادي- على شروده. (المسألة هي مسألة مسيرة: فيمكن للمرء أن يتقدم القهقرى)، وعدم قدرة فرويد على التمييز بين نظامين ليبيديين في البرهة نفسها التي يحاول، فيها، المقابلة بينهما بوصفهما نموذجين متميزين لشحن الليبيدو أمر عظيم الدلالة. فانعدام التمييز هذا يوثر، بالضرورة، في الفرق الجنسي منذ أن يمثل الرجل والمرأة على التوالي «الحب الموضوعي الكامل بموجب نموذج الإسناد» وحب الذات النرجسي.

١ - ولنأخذ الرجل أولاً. لقد قرأنا أنه يحب المرأة التي تحل محل الأم، التي تحل فعلاً محل نفسها كموضوع للحاجة. ولكن فرويد، وقد أوقفنا الاستشهاد، عمداً، عند هذه النقطة، يتابع قائلا: «إنه يمثل المبالغة الجنسية المذهلة في التقدير التي يعود أصلها حقاً إلى نرجسية الطفل الأصلية وتقابل، إذن، تحويلاً لهذه النرجسية إلى الموضوع الجنسي. وهذه المبالغة في التقرير تسمح بظهور عاطفة العشق الخاصة جداً التي تحمل على التفكير بإجبار عصابي وترتد، على هذا النحو إلى إفقار للأنا لليبيدو لصالح الموضوع[٨٢].

ألم تكن الأمور، من قبل، على مايكفي من التعقيد؟ إن «الحب الموضوعي الكامل» يتكشف حالياً عن كونه حباً نرجسياً وفرويد يضع، هنا، مخطط «التحويل» الليبيدي فوق مخطط الإسناد. وهذا التحويل هو تحويل للنرجسية (تحويل اعتمادات) لصالح الموضوع. ويوسع القسم الثالث هذه النقطة: فالعاشق، بتحمسه للموضوع ورفعه إلى السحاب)، «يدفع قسماً من نرجسيته». ولايمكن أن تعوض هذه الخسارة إلا بشرط أن يكون الحب (أي المبالغة في التقدير) متبادلا.[٨٣] وعندما لايكون الأمر كذلك (وهو الغالب)، إذن، إذا أخذنا بعين الاعتبار «افتراق» النموذجين المذكر والمؤنث)، فإن تقدير العاشق لذاته ينخفض لهذا السبب - ومن هنا الرق العشقي، ومن هنا الخضوع الأعمى لسيدة القلب، للمعشوقة التي تحتفظ بالأنا في قصرها الخ.. أهو حب تعس؟ نعم ولا! نعم إذا كان «أن يكون المرء محبوباً هو الهدف والإشباع في اختيار الموضوع النرجسي» كما يكتب فرويد[٨٤]. وإذا كان يفاوض على تحويل النرجسية لقاء تحويل مقابل. ولا لأن الأنا في نهاية المطاف لاتضيع أبداً في النشوة العشقية. بل يمكن أن نقول، على العكس من ذلك، إن المرأة تزيد قدرة على تمثيل الأنا (وبالتالي على إشباع نرجسيتها) كلما زادت استعصاء على حب الموضوع، أي كلما زادت نرجسيتها. ومن أجل ذلك يلاحظ فرويد أن الرجال «الذين انتزعت منهم كل نرجسيتهم[٨٥] لايصبون اختيارهم على نساء سيحببنهم

(كرجال) بل هم مجذوبون)، بالأحرى، من جانب أولئك اللواتي يعكسن لهم صورة نرجسية سليمة. . ولا يوجد هنا أي «افتراق» في نظر فرويد كما يريد جيرار[٨٦]. بل إن هناك اختلافاً منطقياً. ذلك أنه إذا صح أن المرأة غير النرجسية «ترد» إلى الرجل كمية من الليبيدو معادلة لتلك التي «حولها» إليها، فإنه يبقى أن هذا الأخير لن يجد الاكتفاء النرجسي الذاتي الذي كان عليه أن يتخلى عنه والذي يسعى بكل الوسائل إلى «استرداده». [٨٧] فاختيار المرأة المفجعة محتوم. فلا يستطيع نرجس أن يجد نفسه كما كانت عليه (الاختيار أولا -٢) إلا في جمال متكبر وسيد: والحب - الهوى، كما قد يقول دنيس دورو جمون، حب تعس بالضرورة (بحث عن «العائق») لأنه حب «ينطلق من الذات»[٨٨]. فالنرجسية تنتصر، بعبارة أخرى، في هزيمة الحب. وهي تلبى في الخضوع، في هذه «العبودية الطوعية» الغريبة التي تطويها على ذاتها في وجه الحبيبة، (ولكن، أما زالت هذه الحبيبة، هذه السيدة امرأة؟ ألا يدور الأمر هنا حول الإخضاع الخالص، قبل أي وصف جنسي؟ وهل يجب أيضاً أن نتعجب إذا كان نضال الجنسين هذا يشبه، إلى هذا الحد، نضال ضروب الوعي الذي يصفه هيغيل في فصل «الفينومينولوجيا» الذي يحمل عنوان «استقلال وعي الذات وتبعيته خضوع وعبودية»؟).

فها نحن إذن أمام تعريف للحب فيه، دون شك، مفارقة، تعريف لا يمضي، على وجه الدقة، في اتجاه علاقة جنسية ناجزة ويوضح، ولنذكر ذلك بشكل عابر، ظاهرة «التحويل» بالقدر نفسه، على الأقل، الذي يوضح به هذا الأخير ظاهرة الحب. ألا يتحدث فرويد بهذا الصدد عن الحب التحويلي ماضياً حتى درجة قوله في «ملاحظات حول الحب التحويلي» إن لاشيء يميز هذا الأخير عن «الحب الحقيقي»[٨٩]؟ وربما قيل إن هذا التعريف يأتي في البرهة التي يدور الحديث فيها عن الحب -الهوى، وهو تجل للحب الموضوعي على مايكفي من الندرة في نهاية

المطاف، يلح فرويد جيداً على طابعه شبه المرضي، «القهري». لاشك في ذلك، إلاأن مايحدث هو أن الحب «المرضي» يقدم، لديه، بانتظام نموذج الحب «السوي». لقد سبق أن سنحت لنا فرصة ملاحظة ذلك في «الرئيس شريبر» حيث تمثل العاطفة العشقية الحب الموضوعي في تعارضه مع «الاستبداد القاتم» للأنا النرجسية(٩٠) وفي مكان آخر، في «نموذج خاص لاختيار الموضوع لدى الرجل»، يرى فرويد أنه يبين على صورة كاشف «النموذج الأمي الأصلي لاختيار الموضوع(٩١)». فما ينطبق على العاطفة العشقية ينطبق، إذن، على حب الموضوع بصورة عامة. وهذا التضمن يزيد حسماً لكون تفسير مبالغة التقدير العشقية بـ «التحويل» النرجسي يتابع بشكل جلي جداً، هنا، مسيرة التفسير بالإسناد، أي مسيرة التفسير الأوديبي. فليس «الاختيار بالإسناد»، فعلا، سوى اسم آخر للحب الأوديبي (الاختيار ثانيا -١)، وعلى هذا النحو حقاً كان «نموذج خاص لاختيار الموضوع» يفسر، سابقا، مبالغة التقدير العشقية بعدم إمكان إبدال الأم الفريدة وغير القابلة للتقليد.

«المبالغة في التقدير التي تجعل من المرأة المحبوبة المرأة الفريدة، المرأة التي لاتضاهى، تتكامل بصورة طبيعية جداً في سياق الطفولة لأن المرء لايملك، قط، سوى أم واحدة، وأساس العلاقة بالأم حدث لامجال أي شك فيه ولايتكرر»(٩٢). فما الذي يحدث، إذن، عندما تتكشف المبالغة في التقدير عن جوهر نرجسي؟ عندما يحل عدم إمكان إبدال الأنا محل عدم إمكان إبدال الأم؟ ألا يعني ذلك أن الأم لم تكن، من قبل، ما لايمكن إبداله، الفريد؟ وأنها، كموضوع أول للحب، لم تكن، مع ذلك، محبوبة لذاتها بل من أجل الآنا، مكان النرجسية غير القابلة للإبدال؟ لندع هذه الأسئلة مفتوحة. فهي تشعرنا، فعلاً، بأن الحب النرجسي لايدخل في إطار عقدة أوديب بل يؤسسها بالأحرى منذ عهد أقدم منها.

وهذه الأسئلة على كل حال محتومة منذ أن تميز المبالغة في التقدير، وهي سمة عظمى للحب الهوى النرجسي، كل أمثلة «الحب الموضوعي، الكامل» التي يقترحها فرويد. وهذا صحيح، وقد أتينا على التحقق من ذلك، فيما يتعلق بالرجل، بالنموذج المذكر، . ولكن ذلك صحيح، أيضاً، فيما يتعلق بالمرأة حين تحب كالرجل. وفرويد يعترف طواعية بأنه غالباً مايتفق لنساءان «يحببن حسب النموذج المذكر». فهن ينمين، إذ ذاك، عن غير طريق الصدفة، مبالغة التقدير الجنسية الخاصة بهذا النموذج»[٩٢]. أما بالنسبة إلى اللواتي لايحببن (مثل) الرجل، فإن «الطريق التي تقودهن إلى الحب الموضوعي الكامل» ليست مغلقة حقاً في وجوههن تماماً: «في الطفل الذي يضعنه للعالم، يتبدى لهن جزء من جسدهن الخاص كجسم غريب يستطعن، الآن، انطلاقاً من النرجسية، أن يمنحنه الحب الموضوعي الكامل»[٩٤].

ولكن هذه الطريقة (الاختيار أولاً -٤) «تنطلق» من النرجسية. والصفحة التالية تبين كيف يتم ذلك. فليس الحب الأمي، قط، سوى حالة من حالات حب الأبوين: «وإذا تأملنا موقف الأبوين الحنونين حيال أبنائهما فإننا مرغمون على أن نتعرف فيه على إعادة اشتعال جذوة نرجسيتهما الخاصة التي تخليا عنها منذ زمن طويل وإعادة إنتاجها. وإن قرينة جيدة سبق أن عرفنا قيمتها، في اختيار الموضوع، كندبة نرجسية، هي المبالغة في التقدير، تسود، وهو أمر معروف جيداً، تلك العلاقة العاطفية. وهكذا يوجد نوع من إجبار على أن تنسب إلى الابن كل ضروب الكمال[. . .] إنه صاحب الجلالة الطفل كما يتصورون أنهم كانوا سابقاً. فهو سيحقق كل أحلام الرغبة التي لم ينفذها الأبوان، وسوف يكون رجلاً عظيماً، بطلاً، مكان الأب. وهي ستتزوج أميراً وهو تعويض متأخر للأم [. . .]وحب الأبوين البالغ التأثير والبالغ الطفولية في صميمه ليس شيئاً آخر خلاف نرجسيتهما التي ولدت من جديد والتي تعبر بالرغم من استحالتها إلى حب موضوعي عن طبيعتها القديمة تعبيراً لايخطئه المرء[٩٥]»

ولنلتف، الآن، حول الهوة التي تبنى عليها كل هذه القصة الاستبدادية - الأسرية (وسوف نقع فيها قريباً). ولنشر، فقط، إلى أن هذا المقطع يؤكد، مرة أخرى، أن مامن حب لموضوع يفلت من هذه «الندبة النرجسية». ويكفي، في نهاية المآل، أن نعيد: فسواء تعلق الأمر بحب الرجل للمرأة أم بحب المرأة للرجل، بحب الابن للأم أم بحب الأم (الأبوين) للابن، فإن كل اختيارات الموضوع التي يعددها فرويد توجد، بصورة متفاوتة الوضوح، مصنفة في (أولاً - ٢) أو (أولاً - ٣) أو (أولاً - ٤) أي في بنود من اختيار الموضوع النرجسي».

٢ - والمرأة، المرأة الأنثى نموذجياً؟ إن موقعها في (أولاً - ١) قد يبدو منيعاً والموقف الذي يتبناه فرويد حيالها يشبه شبهاً غريباً اتجاه الأبوين حيال الابن: «إن أعقد نقطة في النظام النرجسي، هذا الخلود للأنا الذي يحاربه الواقع، قد وجدت مكاناً أميناً بلجوئها إلى الطفل» - أي إلى المؤنث الأبدي - ولكن الفجوة موجودة في النصّ. إن طرفاً صغيراً من الجملة أهملنا ذكره يصدع النموذج بحزّوزة غير ملحوظة ولكنها عنيدة: «إن مثيلات هؤلاء النساء لايحببن، بتعبير مضبوط، سوى أنفسهن بصورة مساوية في حدتها لحب الرجل لهن تقريباً. وحاجتهن لاتجعلهن ينزعن إلى أن يحببن، بل إلى أن يكنّ محبوبات، ويرضيهن الرجل الذي يحقق هذا الشرط[٩٦]».

إن المرأة التي كان يعتقد أنها غير قادرة على الحب تحب الرجل الذي يحبها، أو أنها، على الأقل (والأمر هو نفسه)، في حاجة إلى أن تكون محبوبة، إلى الرجل الذي يحبها. فلم تكن لامبالاتها القاسية، إذن، سوى خدعة، سوى فخ منصوب لقابلية الرجل للتصديق. وهي تختار من سوف تستطيع حمله على الظن بأنها لاتختاره من أجل أن تستطيع، على هذا النحو، السيطرة عليه من موقع ليبيدي لن يرى، في سذاجته، أنها تخلت له عنه. ويجب أن نفترض أن هذه «الخدعة» تتم بسرعة كبيرة - الوقت الذي تستغرقه ضربة صاعقة كما يقال - والسرعة التي يمر بها

فرويد بالموضوع تشهد على ذلك: بقدر ماهو مصعوق من جانبه بضربة المعلم من جانب المرأة. إلا أنه يبقى أن المرأة تجري اختياراً لموضوع (تحتاج إلى موضوع) ولو لم يكن ذلك إلا لنكرانه، وأن هذا الأمر يلطخ نقاء نرجسيتها أي أنوثتها. فهي تحب كالرجل، وبعبارة أصح، إنها تحب مثل الرجل الذي يحب امرأة تحب كالرجل - من أجل أن تكون محبوبة. والفرق الجنسي، كما نرى، لم يعد ذا قيمة ويجري الانتقال بسرعة من نموذج إلى آخر، أي تجتاز النماذج بعضها بعضاً. ولا محل للتعجب من ذلك منذ أن يكون موقعا «الرجل» و «المرأة» متناظرين تماماً بسبب نرجسيتهما نفسها: فبما أن كلاً منهما يحب نفسه في الآخر، يضارب على حب بالمرآة، لذلك فإن الآخر هو، في كل مرة، أنا أخرى، شبيه. والحب لايقبل جنسين، بل يعمل، على العكس من ذلك، على تحييد التعارض الجنسي انطلاقاً من جنسية مثلية أساسية. إن الـ«رجل» والـ«امرأة» - الرجل كالمرأة - يتبادلان الحب كجنسيين مثليين. أو لم تكن الجنسية المثلية المنال الواضح الوحيد على اختيار الموضوع النرجسي؟ وبما أن الفرق بين الرجل والمرأة يتكشف عن عجز عن تنظيم تحليل الحب، فإن ذلك ينعكس، حتماً، على التمييز بين الموضوعية والنرجسية الذي كان يفترض في هذا الفرق أن يلقي الضوء عليه. فإذا تبين، نهائياً، أن موقعي الرجل والمرأة الليبيديين متماثلان، فهذا يعني أن ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع لايقبلان من جديد التمييز بينهما. فلا توجد إذن نرجسية لاتكون موضوعية والعكس بالعكس. وما يمكن، ويجب أيضاً، فهمه من ذلك هو: لاتوجد نرجسية سوى نرجسية الآخر. فينبغي أن يكون هناك اثنان (على الأقل) من أجل صنع نرجس، وفي هذا ما يشبه نوعاً من الوهم التصاعدي الذي يقتضي التعاون الفعال بين الطرفين. وبما أن كلاً منهما يبدأ بأن ينسب إلى الآخر نرجسية ليست لديه، فإن المبالغة في التقدير متبادلة في البدء حتى لو كان هذا التوافق الأولي يقود حتماً، حسب القانون الذي صغناه قبل قليل، إلى التحالف الذي يشير إليه فرويد. ذلك أن أيًا من الفريقين لايستطيع، بالتأكيد،

الاكتفاء بنرجسية يشاركه بها الآخر، أي ناقصة، ومن أجل ذلك يختل توازن الزوجين النرجسيين مباشرة. وبما أنه لامكان لغير نرجس واحد، فسوف يكون «هو (هي) أو «أنا» بحيث أن كل المسألة تتعلق بمعرفة من منا نحن الاثنين سوف يتوصل بالحيلة أو بالصدفة إلى احتكار مبالغة الآخر في التقدير لصالحه. وهذا الانعدام في التناظر يستند، مع ذلك، إلى تناظر في نقطة الانطلاق ينسب كل من الذاتين إلى الأخرى - ينطوي كلاً منهما، بعبارة أصح، على الآخر ويقسم كلاً منهما في الآخر - بموجب كيمياء تفلت من بنية التعارض، من الصورة التعارضية عامة (عاشق، معشوق، موضوعي، نرجسي، مبالغة من التقدير/ رضى عن الذات، عبودية / سيادة إلخ . . . . .). وعندما يتشبث فرويد بوضع المرأة في موقع نرجسي، نستطيع أن نستنتج من ذلك، بثقة، أنه يشغل، هو نفسه، في «جدلية» المعشوقة والعبد هذه موقع العبودية. وكل نظرية الحب هذه مكتوبة من الموقع الجنسي للعبد الذي يؤمن بنرجسية الآخر ولايريد أن يرى أنه يتخلى له عن «نرجسيته الخاصة» ويتجنب، على هذا النحو، الاعتراف بأنه لاوجود لنرجسية لايكون قد جرى دائماً التخلي عنها من قبل، ولا لملكية ذاتية لاتكون مفترضة، ولا لسيادة لاتتكئ على عبودية.

المنعطف

«الطفل هو أبو الرجل»

وورد سورث

إن كل ذلك يتحقق، مرة أخيرة، في مثال الزوجين الأبوين-الابن الذي يختتم القسم الثاني. ونحن لم نتعرض له، حتى الآن، إلا من وجهة نظر الحب الوالدي. وينبغي أن نضيف، حالياً، أن وجهة النظر هذه هي وجهة نظر العبد. فهي، فعلاً، مماثلة، بشكل مضبوط، لنقطة عمى العاشق: فالأبوان يريان نفسيهما في الابن بالصورة التي يودان أن يكونا عليها. وهما يريان نفسيهما خارجهما كما «هما» في إيهاماتهما، في «أحلامهما الأنانية»-رجل عظيم، بطل، أميرة إلخ. . . . فلن يدهشنا، إذن، أن نلقى الابن في مكان المرأة، نفسه، في العلاقة العشقية: إنه مكان المستبد، صاحب الجلالة الطفل. إن الزوجين العاشقين وزوجي الأبوين-الابن من النموذج نفسه ويؤديان إلى النتيجة نفسها. إلا أننا سنلاحظ أن فرويد يصف، في الحالة الثانية، الزوجين ويعرضهما بوصفهما كذلك، وهو مالم يكن يفعله في الحالة الاولى. وسبب ذلك بسيط ويقوم على أنه لم يعد، الآن، ممكناً أن يضل المرء فيما يتعلق بالاستقلال النرجسي المزعوم للطفل كما كان الأمر بالنسبة إلى المرأة التي تكون امرأة بصورة نموذجية. ذلك أن الطفل-الملك، بطل الأسرة، هو هنا الطفل المنوَّم، المنظف، المعتنى به، الطفل المربّى. فهل تتصور مستبداً أقل حيلة وملكية أشد هشاشة؟ وإذا كانت هناك حقاً حالة تكون فيها المبالغة في تقدير الآخر

كثيفة، هيمانة، لاتقبل التحول عن عرضها، فهي حالة الطفل المستسلم دون حول لقدرة الأبوين الكلية. وبالتالي، فمن المستحيل الاستمرار في الايمان بالقدرة الطفلية الكليّة. وبديهي أن الأمر لايمكن أن يدور إلا حول نرجسية مشتقة، ثانوية، لا «تصمد» لحظة واحدة دون عناية الأبوين وليس لهـا، إذن، «واقع» خارج تعبدهما. وهو ما ينتهي فرويد إلى قوله مرغماً حقاً، هذه المرة، على الإلحاح على الطابع المشترك العلاقي والمتوسط أي «التأملي» حقاً، للنرجسية:

«نرجسية الطفل الأولية التي افترضنا وجودها والتي تؤلف أحد مشاغلنا في نظرياتنا حول الليبيدو أقل سهولة في ملاحظتها المباشرة منها في تأكيدها عن طريق محاكمة تجري انطلاقاً من نقطة أخرى. وإذا تأملنا موقف الأبوين الحنونين حيال أبنائها إلخ...»[٩٧].

إن هذه الملاحظات قد تبدو عادية جداً (وهي كذلك فعلاً: فأي شيء أكثر عادية، في الجملة، من اكتمال الإنسان؟). إلا أنها، مع ذلك، ذات أهمية حاسمة في حديث فرويد. فما الذي يعالجه، بالفعل، المقطع الذي يشغلنا؟ إنه يعالج النرجسية الطفلية، أي النرجسية الأولية التي لاتكون نرجسية المرأة سوى إعادة إنتاج وتخليد لها. فكل نظرية النرجسية معلقة، إذن، في هذا المقطع، لا سيما وأنه الوحيد في المقال الذي يجيب، فيه، فرويد (إن تجرأنا على قول ذلك) عن السؤال الذي تركه مفتوحاً على مستوى القسم الأول. ولنتذكر أن هذا السؤال لم يكن سوى السؤال عن أصل النرجسية الأصلية ـ وهو سؤال محتوم منذ أن يسلم فرويد بأن «وحدة مشابهة للأنا غير موجودة منذ البداية في الفرد» وأن «شيئاً ما، فعلاً نفسياً جديداً، يجب، إذن، أن يضاف إلى الشهوية الذاتية من أجل إعطاء شكل للنرجسية». ولكن، من هو ذاك الذي لايرى الطابع الساذج إلى أقصى الحدود (الأمر يتصل، فعلاً، بالولادي، بالولادة) والباعث حقاً، على الدوار، للإجابة التي يتلقاها، هذا السؤال هنا؟ إنه يقوم، فعلاً (ومن أجل ذلك لايدور الأمر حول «إجابة» بالمعنى الحقيقي للكلمة)، على التفاقم بالسؤال وأخذ العلم بالهوة التي كانت تسكنه منذ الانطلاق. ذلك أنه إذا كان للنرجسية انطلاق، بداية أو أصل، فهذا

يعني، بكل بساطة، أنها ليست أصلية. والسذاجة تقوم، هنا، على الاعتراف بأن الأنا تولد أو بأنها، بعبارة أخرى، ليست، دائماً في أساس نفسها على نمط ذات. إن «شيئاً ما -» إن «شيئاً ما» ليس هي ذاتها ويأخذ، هنا، اسم، «الأبوين»- مازال يجب أن يضعها في العالم، أن يولدها لذاتها، يقدمها لذاتها معطياً إياها «شكلاً»، «صورة»، غشتالتاً. وهذا يعادل، بالتالي، قولنا إنه لا وجود لخلق ذاتي، لإنجاب ذاتي وإن الذات اليتيمة التي حلمت فيها الفلسفة بنفسها منذ ديكارت(٩٩) هي وهم وذلك بمعان عديدة.

إن كون النرجسية الأصلية وهماً يمكن أن يفهم، أولاً وبأكثر الأشكال سطحية، بمعنى أنها ليست البداية الواقعية. وهذا المعنى، كما قلنا، أبسط بكثير لأنه لايفعل شيئاً خلاف تكرار ما قاله فرويد من قبل في «صياغات» بصدد رضى الرضيع الأولي عن ذاته:

«وسوف يعترض، بحق، بأن مثل هذا التنظيم، وهو عبد المبدأ اللذة ومهمل لواقع العالم الخارجي، لن يستطيع مواجهة الحياة لحظة واحدة وأنه لايمكن أن يكون قد وجد قط. إلا أن استعمال هذا الوهم «مبرر بملاحظة كون الرضيع يحقق، عن قرب، مثل هذا النظام النفسي إذا أضفنا عناية الأم فقط[١٠٠]».

والأمر هو كذلك بالنسبة إلى قدرة النرجسية الكلية: فهي تفترض المبالغة في التقدير من جانب الأبوين تماماً كما تتوقف «الأنا-اللذة» لدى الرضيع على الإضافة الأمية. إلا أن هذه المماثلة تكشف عند نقصها من حيث أن عناية الأم واقعية (فهي تسمح للرضيع بالحياة)، في حين أن المبالغة الأبوية في التقدير، من جانبها، «لاواقعية» تماماً. ذلك أن النرجسية «المفقودة» التي يصنع الأبوان على صورتها طفلهما ليست، بكل بداهة، أقل وهمية، في الأصل، مما هي عليه تلك التي «يلقيانها» في المستبد الأسري الصغير، وفرويد يلمح إلى ذلك حين يكتب: «صاحب الجلالة الطفل. كما يتصورون أنهم كانوا سابقاً». فقد كان لـ «سابقاً»، إذن، شكل أسطورة أو قصة أسرية. ومهما صعدنا في سلسلة الأجيال، فسوف نجد

دائماً زوجي الابن / الأبوين واسباغ الوهم على الأول من جانب الآخرين(١٠١) مالم نفترض بالتأكيد، صاعدين في التاريخ، أباً (أو وهو الأمر نفسه، ابناً)، مطلقاً أي ذاتاً. وبصورة المستبد البدائي هذه اصطدم «صعود» الطوطم والتابو. ولكن «الطوطم والتابو»، وفرويد نفسه قال ذلك، «أسطورة علمية» (نظرية طفلية»؟)، وهذا الأمر ليس صدفة. ومنذ أن يكون الرجل، دائماً، ابناً لرجل، خاضعاً لقانون التناسل، فمن المستحيل أن يكون ذاتاً مالم يكن ذلك بالوهم. وليس ذلك، فقط، لأن نرجسية (الكينونة بالذات وللذات) الطفل نوع من شبه البروتون الذي يفترض، في الواقع، تدخل الأبوين المسبق بل، بصورة أساسية، لأنه لاتوجد بداية واقعية لهذا الوهم ولأن كل شيء يبدأ، بالنسبة إليه، كما بالنسبة لهذين الطفلين اللذين كأنهما أبواه، بالوهم.

وهذا يعني أن كل شيء يبدأ بـ«صنعه» بـ«تشكيله». وكون الذات تنبثق بوهم أصلي، وفيه، أمر كان يقوله فرويد منذ البداية، منذ اللحظة التي كان يؤكد فيها (ببساطة، دون شك، ولكنه يفعل ذلك بصورة أكثر جزماً من كل الخطاب حول الأنا المتصاعدة)، إن «شيئاً ما يجب أن يعطي الأنا شكلاً». وماذا يعني ذلك، فعلاً، إن لم يكن يعني أن الأنا ليست شيئاً ولا حتى مادة لاشكل لها ولا حتى «جسماً مجزأ» قبل مثل هذا التشكيل، قبل مثل هذا «الخلق»؟. فلايمكن بعد، إذن، أن نتساءل ما هي الأنا، الذات، النرجس إلخ..... أكثر مما يمكن أن نفترض صفة خاصة أو هوية ذاتية ما. وهذه الأخيرة ستبقى، دائماً، مزيفة ووهمية (ولكنها على زيف، كما نرى، لايسمح، بعد، بقوله في الحقيقة) بقدر ما لايمكن أن تكون، هناك، ذات غير صانعة لنفسها أو مصنوعة (ومن المستحيل الحسم»، هنا، بين الفعالية والانفعالية، التلقائية والتلقي) من جانب شيء ما يسبقها(١٠٢)». ومن أجل ذلك لا تستطيع «المحاكمة الراجعة» التي يجريها فرويد. أن تستمر إلى ما لانهاية من أجل أن تجهض، في نهاية المطاف، عند هذا الوجود الثابت للقولبة. ذلك أن الارتداد هو الأصلي بالأحرى: وتلك هي الطفلية الولادية ـ ذلك هو الحاجز الطفلي الذي لايمكن تجاوزه ـ للذات بحيث إنها متأخرة، هي نفسها، عن

أصلها الخاص. وإذا كان الأصل يجب أن يقال في أسطورة، فليس ذلك لأنه غير قابل لـ«الملاحظة المباشرة»، بل، حقاً، لأن كل شيء يبدأ، من قبل، بالأسطورة، بهذه الرغبات الحلمية، مثلاً، التي كان الأبوان ذاتهما مطبوعين بها: «أنا رجل عظيم»، «أنا أميرة». (ألم يقع التحليل الذاتي لفرويد في «تفسير الأحلام» على مثل هذه الأسطورة الأسرية؟».

إن فرويد لايعرض أبداً كل هذه التضمنات. والأمر لايقف عند كونه لايتابع «محاكمته الراجعة» إلى نهايتها، بل إنه يرى فيها «تأكيداً» لمفهوم النرجسية الأولية. ويمكن، بالتالي، قراءة هذا المقطع بوصفه مقطعاً ختامياً يسترجع الفرضية ويتحقق منها للمرة الأخيرة، وهذا هو الظاهر على الأقل. ولكن نوعاً من القلق الأصم قد ظهر، في الحقيقة، وهو يعبر عن نفسه في كون فرويد يستعيد كل تحليل النرجسية، ولكنه يفعل ذلك، هذه المرة، في الاتجاه المعاكس. وبالفعل، فإن التطويرات السابقة لم تتوقف عن الافتراض المسبق للأنا. وهذه الأخيرة كانت تستطيع «الاحتفاظ» بشحنتها الليبيدية أو أن «تتخلى» عنها، على العكس من ذلك، للموضوعات ولكنها تبقى، مع ذلك، مكونة لنقطة انطلاق كل سلسلة الأفاعيل. ولم يكن للعلاقة النرجسية بالموضوعات، للسبب نفسه، ان تكون إلاعلاقة مرآتية، ومن أجل ذلك كان تحليل الحب، يعيدنا، في نهاية المطاف، بطرق شديدة الالتواء مؤكداً، إلى جدلية للتعرف. ولاشك في أن هذه الجدلية كانت تتوقف، دائماً، عند احراج أولي- إذ يبدأ كل طرف في التعرف على نفسه في الموضوع: أي قبل أية معرفة للذات. إلاأن ذلك لايمنع كون الموضوع النرجسي يستمر في أن يعرّف بوصفه تكراراً ثانوياً للأنا: «ما كانت عليه هي نفسها» (أولاً ـ ٢) أو أيضاً «الشخص الذي كان جزءاً من الذات الخاصة» (أولاً ـ ٤). ويجب أن لاننسى، أخيراً، أن الجنسية المثلية، وهي نموذج العلاقة النرجسية بالموضوع، وصفت على أنها علاقة النموذج، بنسخته أي باختصار، على أنها تقليد في المرآة.

إلا أن هذه اللغة، على وجه الدقة، هي التي لم يعد يمكن أن تستعمل أو التي لم يعد يمكن أن تستعمل بالمعنى نفسه منذ أن انبثقت مسألة «تشكل» الأنا نفسها، حتى لو كان هذا الانبثاق موارباً. والصعوبة التي يثيرها تظهر بسرعة كبيرة، وهي التي تعرفنا عليها منذ قليل: إذا لم تكن الأنا «موجودة منذ البدء»، وإذا لم تكن شيئاً قبل أن تتلقى في «ذاتها» شكلاً يأتي من «الخارج» فإنه لاينجم عن ذلك، فقط، أن العلاقة بالموضوع (بالآخر بـ«اللاأنا») أولى ولكنه ينجم، أيضاً وخاصة، كون هذه العلاقة الأولى لم تستطع أن تكون علاقة مرآتية ولاحتى، في الحد الاقصى، علاقة ما. وهذه النتيجة تستخلص بسرعة كبيرة ولكننا نرى، أيضاً، أنها تثير على الفور ارتباكاً لغوياً كبيراً ولايمكن تجاوزه احتمالاً. إلا أننا نخفف من الواقع حين نقول إنها تربك اللغة التي يستعملها فرويد: إنها تبطلها من أولها إلى آخرها وتبطل، معها، كل لغة التصور والتعرف والانعكاس والتكرار الخ. . . . . ذلك أنه لم يعد في إمكاننا أن نقول، الآن، إن الأنا توجد أو تتمثل في آخر يشبهها كأخ. فممنوعة، هنا، هي هذه السهولة التي تقوم على إعطاء الذات الأنا سلفاً، أي بوصفها الوجود اللامتناهي للذات في كل ما تتبدى فيه. ومن المستحيل، بالتالي، الحديث عن الأنا بوصفها «نموذجاً» ينعكس في الموضوعات ويستمتع نرجسياً بذاته في هذا الانعكاس الذاتي. ولكنه يستحيل، أيضاً، أن نهب ذواتنا السهولة المعاكسة التي تقوم على التسليم بأن الأنا «تتقولب» بموجب الموضوعات أو «تتشكل على صورة» الآخر. ومهما تكن حصافة هذا القلب أو حتى ضرورته (انه قلب لاكان، لا كان وفّي لفرويد أكثر من أي وقت مضى كما سنرى بعد قليل)، فإنه لايفعل أكثر من إعادة المسألة إلى داخل اللغة ذاتها. فعبثاً، في الواقع، يجري الإلحاح على الطابع الافتتاحي والمشكل لـ«مرحلة» المرآة وتحويل الصورة المرآتية إلى ايما غو، وهذه الأخيرة إلى غشتالت أو إلى «نموذج[١٠٣]»، وصياغة نظرية تقلب العلاقة التقليد/ النموذج تحت عنوان الخيالي، فإن لا شيء سيمنع كوننا نستمر في سكن لغة المرآتية أو لغة التأمل النظري التي هي، هنا، لغة الصعوبة نفسها[١٠٤]. وذلك أنه لايوجد «في الأصل» شخص من أجل أن يرى أي شيء كان ولا، بالأحرى، لرؤية ذاته قبل ذاته في صورة نموذجية (أو كما يقال جيداً بالألمانية، في «صورة أمامية).

وها نحن، جملة، نعود إلى النقطة ـ «نقطة الآخر» ـ التي كان قد قادنا إليها من قبل، تحليل الإيهام والحلم. فحيث تتشكل الأنا على صورة الآخر ـ حيث تحاكيه ـ لا نعود نستطيع الحديث لا عن «شكل» و «ولاعن «صورة» ، لاعن «الأنا» ولاعن «آخر». فإلى حيث كان المجهول (لاهو ولاأنا)، تصل الأنا. وضمير المجهول لم يعد يتيح الكلام عنه بلغة المرئي، الإدراك، الظواهرية ولا، في الوقت نفسه، في نظرية ما للنموذج والصورة. إنه مشهد آخر كما لو أنه خارج المشهد، افتتاحية للمحاكاة الأصلية.

ويجب أن لاندهش، كذلك، لكون الصعوبة التي عبر عنها المشهد الافتتاحي غير مسماة في أي مكان في نص فرويد بل إنها تبقى، فيه، غير قابلة للإدراك بالمعنى الحرفي للكلمة. ففرويد لا «يراها» وكيف كان يمكن للأمر أن يكون خلاف ذلك، وهو يستمر في استعمال لغة البداهة النظرية؟ ومع ذلك، فإن وجود صعوبة وكونها تشغل فكر فرويد ـ ولو كان، إذا تجرأنا على قول ذلك، في ظلام البداهة - أمر تشهد عليه حركة القسم الثالث الذي يقوم على المواجهة المباشرة للصعوبة نفسها في اللغة نفسها، إنما بصورة معكوسة أو إذا شئنا من وجهة نظر أخرى. فالجزء الأكبر من هذا القسم مكرس، بالفعل، لصياغة مفهوم المثل الأعلى للأنا النرجسية. فهو يبدو، إذن، متابعاً للتحليل في اتجاه مختلف كل الاختلاف عن السابق بقدر ما ينصب على استخلاص تأثيرات النرجسية في سيكولوجية الكبت، وليس، بعد، في «سيكولوجية الحياة العشقية».

«لقد عرفنا أن حركات دافعية تعاني مصير الكبت المرضي المنشأ عندما تتنازع مع التصورات الثقافية أو الأخلاقية للفرد. ونحن لانعني، قط، بهذا الشرط، أن لدى الفرد معرفة عقلية بسيطة عن وجود هذه التصورات بل نعني، دائماً، أنه يعرفها بوصفها تمارس سلطة عليه، وأنه يخضع للمقتضيات التي تنجم عنها. وقد قلنا إن الكبت ينجم عن الأنا ونستطيع أن ندقق فنقول: عن تقدير الذات لدى الأنا. [. . .] ونستطيع أن نقول إن «الذات» قد أقامت في نفسها مثلاً أعلى تقيس عليه أناها الحالية [. . . .]. وقد يكون تشكيل المثل الأعلى، من جانب الأنا شرط الكبت[١٠٥]».

ولكن التمييز بين الحب والكبت ليس في الحسم الذي يظهر عليه وسوف نراه يمحي في لحظة . والأجدر بالملاحظة هو الانقلاب الذي يجري هنا مع اعتماد مثل الأنا الأعلى . لقد كان موضوع الحب النرجسي ، بالفعل ، ما «كان عليه المرء ذاته» ، ولكن مثل الأنا الأعلى ، إذا تابعنا التعريف الذي يعطيه اياه ، مسبقاً ، جدول اختيارات الموضوع هو «مايود المرء أن يكون عليه هو نفسه» (أولاً ـ ٣) . والقلب فاضح . إن «مايود المرء أن يكون عليه» هو ما ليس هو عليه وهو ، أيضاً ، ما لم يكن عليه قط . فلا يوجد ، إذن ، «تحويل» لهوية أو صفة ذاتية مسبقة على أساس أن هناك ، بالأحرى ، تقمصاً للآخر . أما بالنسبة إلى «مايود المرء أن يكون عليه» ، فلا يمكن ، بوضوح ، أن يدور الأمر إلا حول نموذج يرغب المرء في مشابهته يقلده ، ينسخه إلخ . . . . وهذا انثناء حاسم على أساس أن ماهو في موقع الصورة الأمامية لم يعد الأنا بل أصبح الآخر لـ (الأبوي ، أولاً وخاصة ، وبالتالي مثل الأنا الأعلى لديهما : أي ما يودان يكونا عليه من خلال طفلها إلخ . .) .

وفرويد ليس حقاً في هذا الوضوح : ففضلاً عن كونه لايستعمل ، في أي مكان ، كلمتي «نموذج» و «تقمص» اللتين تبرزان بغيابهما ، فإنه يصنف انبثاق مثل الأنا الأعلى بالتعابير التي تماثله ، هنا أيضاً ، بعملية اقتصادية («خسارة» / «استرداد») نزع ملكية / إعادة تملك) . وهكذا يكون مثل الأنا الأعلى أنا مثالية ، أنا منقولة ، متحولة ، موضعة ، اسقطت خارج ذاتها ، أمام ذاتها :

«إلى هذه الأنا المثالية يتوجه ، الآن ، حب الذات الذي تستمتع به ، في الطفولة ، الأنا الواقعية ويبدو أن النرجسية منقولة إلى هذه الأنا المثالية الجديدة التي تمتلك ، كأنا الطفولة ، كل ضروب الكمال . والرجل ، هنا كما هي الحال في ميدان الليبيدو ودائماً ، بدا عاجزاً عن التخلي عن الاشباعات التي استمتع بها مرة . إنه لايريد الاستغناء عن كمال طفولته النرجسي . وإذا كان لم يستطع المحافظة عليه لأن

التوبيخات التي تلقاها، خلال نموه، قد أزعجته ولأن حكمه الخاص قد استيقظ، فإنه يحاول استعادته على الصورة الجديدة، صورة مثل الأنا الأعلى ومنا، يسقطه أمامه، بوصفه مثله الأعلى، هو بديل النرجسية المفقودة لطفولته التي كانت، خلالها، مثله الأعلى الخاص[١٠٦].

فانقلاب المنظور ليس، إذن، بهذه البساطة. وفرويد لايتنقل بسهولة من لغة «التحويل» النرجسي إلى لغة التقمص. وعلى العكس من ذلك، فإن المقطع الذي أتينا على عرضه يبدأ برد المخطط الذي يضبط تحليل الحب النرجسي. فالأنا تسقط في الأنا المثالية وهي بالتالي، دائماً، في البداية، قبل «تشكل المثل الأعلى». ولكن ذلك يجب أن لايدهشنا. فمع تركيز مرحلة «تشكل المثل الأعلى»، مع مرحلة تشكل الأنا، وجد فرويد نفسه مرغماً على المواجهة المباشرة للصعوبة ـ تلك التي تعلن عن نفسها هنا في العنوان اللغزي «لقد كان مثله الأعلى الخاص» والتي ستتخذ، فيما بعد، اسم، «التقمص الأولي». إلا أن فرويد، على وجه الدقة، لايتعرف على الصعوبة، أولا يتعرف عليها، على الأقل، بوصفها صعوبة أولية. ومن أجل ذلك، فهو ينقلها إلى مستوى آخر بوصفها صعوبة ثانوية، بكل بساطة، إذ تقوم كل العملية (ولكنها عملية عمياء عن ذاتها) في نهاية المطاف، على تقسيم الصعوبة: فبدلاً من مواجهة تشكل المثل الأعلى وتشكل الأنا بوصفهما منحدرين للمسألة نفسها، يبدأ فرويد، أولاً، بإعطائه نفسه الأنا مكونة من قبل من أجل أن يتساءل بعد ذلك، عن تشكلها. وعند ذلك فقط - وقد ضمن مؤخرته نوعاً ما - يمكن للمسألة أن تنبثق وتعود إلى الانبثاق في تعابير اشكالية النمذجة والتقمص والتقليد إلخ...

وهكذا يبدو فرويد، فيما يلي، أقل إنشغالاً بمسألة انبثاق المثل الأعلى بإسقاط النرجسية منه بالمسألة المعاكسة تماماً، مسألة تشكل مرجع مثالي في الأنا،. فهي مسألة استدخال اذا شئنا: فالمثل الأعلى لم يعد ما كان عليه، إنه ما يود المرء (ويجب) أن يكون عليه وهو، إذن، موضوع تمثل، وهي مسألة تربية أيضاً، وتعبير بناء المثل الأعلى لايدخل، هنا، صدفة، ولايعني، فقط، المرجع المثالي المكون في الأنا

(تشكل المثل الأعلى كما يقال «تشكل سحب»)، بل يعني، كذلك، الطريقة التي يتكون بها هذا المرجع (تشكل المثل الأعلى كما كتب فرويد مرة واحدة على الأقل). فتشكل المثل الأعلى هو إذن، تشكل كتربية، كتربية بالقدوة: فالمرجع المثالي يتكون على صورة نموذج، أي على صورة مثل أعلى. فنحن في تشكل المثل الأعلى، أمام تكون مثل أعلى باطني باستيطان محاك لمثل أعلى خارجي، وهذا ما يفسر خفة فرويد الذي يعين موقع مثل الأنا الأعلى خارج الأنا، تارة، وفي باطنها تارة أخرى. وبالفعل، فإن المثل الأعلى يبدو، أحياناً، منبثقاً أمام الأنا («الأنا الواقعية»). والأمر يدور، إذ ذاك، حول نموذج للتقليد، مثل أعلى يجب بلوغه، كما هو محدد في خطاب الآخرين: «ماحملنا على تشكيل مثل الأنا الأعلى كان، على وجه الضبط، التأثير الناقد للأبوين كما ينتقل بصوتهما. وقد انضم إليهما، في مجرى الأزمنة، المربون والمعلمون والجمهرة التي لاتحصى ولاتنتهي من كل أشخاص الوسط المحيط (الآخرين، الرأي العام)[١٠٧]».

ويقال أحياناً أخرى، على العكس من ذلك، إن الأنا تقيم مثلها الأعلى في «ذاتها» أو (وهو الأمر نفسه) إن «مرجعاً نفسياً» يلاحظ الأنا الحالية دون انقطاع ويقيسها على المثل الأعلى». ويدور الأمر، إذ ذاك، حول المثل الأعلى المستبطن، حول «صوت الضمير». فالأنا تتحدث إلى نفسها كما كان الآخرون يتحدثون إليها، وتقلد خطابهم، وفي هذه المحاكاة، يولد «الضمير الأخلاقي» الذي لايكون، بالتالي، خضوعاً للقهر ولا «معرفة عقلية» للقانون، بل يكون أمراً ذاتياً محاكياً لنموذج للسلوك. ودون هذا التقمص لاتكون هناك ذات أخلاقية ولا قانون ولا سلطة. وربما انحنت الأنا تحت نير ممنوع مفروض بالقوة، ولكنها لاتجعل منه ممنوعها، في حين أنها، هنا، تفرضه على نفسها تلقائياً: فليست الأنا، في الكبت والرقابة (اللذين لايكونان قط سوى المنحدر السالب للتعليمات المثالية: «كن هكذا»، قلدني») أمام آخر، بل أمام نفسها.

إن هذا على الأقل ما يجب قوله إذا لم يكن المثل الأعلى، من حيث المبدأ، مغايراً للأنا. إلا أن فرويد يلح على كون التسلسل الزمني للأخلاق خارجي، وهو كذلك دون ريب. ويشهد على ذلك الهذيان الزوري الذي يعود فيه المثل الأعلى من جديد إلى الخارج:

«يشكو المرضى، إذ ذاك، من أن الآخرين يعرفون أفكارهم أو أنهم يلاحظون أفعالهم ويراقبونها. وهم ينذرون بالعمل السائد لهذا المرجع من جانب أصوات تتحدث إليهم، بشكل مميز، بصيغة الغائب [. .]. لقد كان الضمير الأخلاقي تقمصاً لنقد الأبوين في البداية، ولنقد المجتمع بعد ذلك. والعملية نفسها تتكرر حين يجد نزوع إلى الكبت أصله في منع أو عائق كانا، في البداية، خارجيين. والأصوات، كما هو الأمر بالنسبة لتلك الجمهرة غير المحددة، تأتي، الآن، في المستوى الأول بسبب المرض، بحيث إن تاريخ نمو الضمير الأخلاقي يعيد إنتاج ذاته بصورة راجعة [. . . .] فالضمير الأخلاقي (للشخص) يعود إليه، إذ ذاك، على صورة نكوصية، كفعل معاد من الخارج[١٠٨]».

إن المثل الأعلى الخارجي يمكن أن يستحيل إلى ضمير أخلاقي داخلي، ويمكن للكلمة أن تتشخص في الأنا، وهذا لايغير، في الصميم، شيئاً من الموضوع: فالأنا تبقى خاضعة له خضوعها لآخر. وهي تنقسم، داخلياً، باستبطانها المسافة التي تفصلها عن هذا النموذج الذي تريد (الذي يجب أن تريد) تقليده والذي «تقيس نفسها» عليه أو تقارن نفسها به. وسرّ حلول الأب في الابن[١٠٩] الذي لايمكن القطع به يترك، على هذا النحو، مكانه لطوبوغرافية أمكنة ومراجع نفسية، أي لإشكالية الذات المقسومة إلى عدة «أشخاص» مختلفين، كل منهم مزود بهوية واسم خاصين (الأنا/ الضمير الأخلاقي أو (و) مثل الأنا الأعلى). ويجب أن نكون قد فهمنا أن هذا التقسيم الطوبوغرافي للذات يقابل، بالضبط، البادرة التي يقسم بها فرويد، كما قيل، مسألة تشكل الأنا «نفسها». وبكلمة واحدة: فحين كان يجب أخذ تشكل

المثل الأعلى كقولبة بالمثل الأعلى بعين الاهتمام أن يحرض فرويد على العودة إلى هذه المسألة (ذلك أنه ماالذي يقولب إن لم تكن «الأنا» إن لم تكن «س» هذه التي ليس لها، بعد، لاشكل ولااسم ولاهوية؟)، فإنه لاينشغل إلا بتشكل قسم من الأنا. وهذا، وسوف يعترف بذلك، ما لايحل الصعوبة أبداً أو لا «يحلها» إلا بنقلها إلى مستوى آخر، إلى مرجع آخر. والأنا، مثل منفذ الأسطورة، موجودة دائماً وتبقى هي نفسها من بداية العملية حتى نهايتها، على صلة، دائماً بنموذج خارجي (لايهم إن كان خارجياً ـ خارجياً أو خارجياً- داخلياً) يجب أن يتطابق معه بالتأكيد، إلا أنها لاتتقمصه كذلك، هو ذاته، قط. ونفهم، ضمن هذه الشروط، أن تكون العلاقات بين الأنا ومثلها الأعلى (الذي «يقتضي» منها التصعيد أو الكبت على الأقل) متوترة جداً أحياناً: فالأمر الأخلاقي المحاكي (يجب «أن تقلدني») الوارد من الخارج يعانى من جانب الأنا بوصفه قهراً، والاستقلال المزعوم للذات الأخلاقية («النقد الذاتي»، «الملاحظة الذاتية»)، يخفي، إذن صراعاً داخلياً. وما نفهمه أقل من ذلك، بالمقابل، هو السبب الذي جعل المثل الأعلى الأبوي «يتشخص في الضمير الأخلاقي. ذلك إن هذا الأخير لايمثل، دون شك، سوى قسم من الأنا، إلاأنه يبقى أن هذا «القسم» قد تقمص من جانبه المثل الأعلى ويبقى غير بعيد. وسواء أردنا ذلك أم لم نرد، فإن هذا القسم يجب أن يكون قسماً من الأنا بحيث أن المسألة لاتفعل شيئاً خلاف العودة إلى الظهور على مستوى آخر، بعد أنملة: فكيف نفسر بالفعل كون (شطر من) الأنا يتمثل «ذاته» (في) الآخر ويتكون على هذا النحو؟ كيف نفسر أنه يبدأ في تشخيص (ذاته) (بوصفه) الصوت، القانون، المثل الأعلى؟ كيف نفسر كونه يطفو بضمه إلى (ذاته) الموضوع (بوصفه) الآخر؟ تلك أسئلة محتومة ودافعة إلى اليأس، حتماً، طيلة الوقت الذي نستمر، فيه، في أخذ أنا مسبقة التشكيل، جاهزة الصنع. ذلك أننا لا نرى لماذا تحس مثل هذه الأنا الحاجة إلى أن تتقمص، ولو «جزئياً» مثلاً أعلى مفروضاً من الخارج» أو لماذا ترغب في الخضوع

لقانون يلزم بالتقليد. فإذا كانت الذات «في البداية»، فلماذا تخضع نفسها؟ تلك ما ستكون عليه مسألة الطوبوغرافية الثانية للعشرينات التي لن تفعل، حين ستتساءل حول تشكل الأنا العليا (أي مثل الأنا الأعلى، أي الضمير الأخلاقي) بتقمص الأب الأوديبي، شيئاً آخر خلاف الغوص في الصعوبة التي خلفها لها، على هذا النحو، نص ١٩١٤. وعند ذلك ستعود إشكالية التقمص إلى الانبثاق صراحة عند تقاطع كل الأسئلة: سؤال عقدة أوديب (كيف يتم «الدخول» إليها؟ كيف يتم «الخروج» منها؟ ومن هذا المجهول الذي يدخل ويخرج؟) وسؤال التمييز الطوبوغرافي (كيف يتكون الهو في «أنا» في «أنا عليا»؟) وسؤال العلاقة بالقانون (أو العلاقة السلمية بالآخرين: كيف يتم الانتقال من التقمص إلى الخصم الأوديبي الذي هو شبيه، من التقمص إلى الأب الأوديبي الذي هو آخر؟). وسؤال لرغبة (الرغبة في الكينونة أم الرغبة في التملك؟ رغبة محاكية أم رغبة موضوعية؟).

وليس ذلك صدفة. فكل الطوبوغرافية الثانية يمكن ويجب أن تقرأ بوصفها الاستعادة التي لاتعرف الكلل، الطبقية، المتزايدة التعقيد والتشابك، لسؤال مؤجل أزلياً ومعاد، للسبب نفسه، في «حلول» متعاقبة: حل التقمص ما قبل الطوبوغرافي والطوباوي (حل المحاكاة أو القولية) الناشيء عن الأنا نفسها قبل كل هوية ذاتية أي، إذن، قبل كل نموذج، كل مثل أعلى، كل آخر (وكل «ضياع» في الخيالي وكل «إعادة صهرها» بالرمزي).

ونحن لم نصل إلى هذه النقطة بعد، ويكفينا الآن أن نشير إلى أن «منعطف» الطوبوغرافية الثانية يبدأ هنا وأنه لايختلف في مبدئه عن «المنعطف» الذي نقل «المدخل» من إشكالية مرآتية («التحويل النرجسي») إلى إشكالية للتقمص أو، إذا فضلنا ذلك، للتشكل بالمثل الأعلى. وقد قلنا بما فيه الكفاية إن هذا الانقلاب لايحل، أبداً، المسألة التي «يجيب» عنها بطريقة ما. إلا أنه يبقى أن الإشكاليتين تتعايشان في النص نفسه وأن هذا التعايش غير المستقر، المستحيل، لايدعنا نرى

ما يتجاوزهما معاً. ويكفي لتبين ذلك، أن نقرأ هذا القسم الثالث جملة، «حرفياً وبكل المعاني»: فهو غير قابل للقراءة. ذلك أنه كيف نوفق، في ضبط المفهوم، بين التأكيد الذي توجد الأنا، بموجبه، في المثل الأعلى كما كانت وذاك الذي تتطابق بموجبه مع المثل الأعلى الذي تريد أن تكون عليه؟ كيف نتصور هذا الوجه الغريب للأنا التي تشكل المثل الأعلى على صورتها والتي تتشكل على صورته لتسقط فيه وتسقطه داخلها»، تماثله بنفسها وتتقمصه؟ أليس ذلك غير القابل للتصوير غير القابل للتصور نفسه؟ ألايجب، من أجل محاولة التفكير في ذلك، هجران «طوبوغرافية الخيالي»، التخلي عن نظرية التقليد، عن ايديولوجية المرآة وايديولوجية النموذج؟

إن فرويد لم يقم بأية بادرة في هذا الصدد. ولكنه لكثرة ما تجول في نظرية الذات هذه، لكثرة ما دار فيها في فراغ بالمعنى الحرفي للكلمة، عقدها، مع ذلك، حول ذاتها إلى درجة جعلها، معها، غير قابلة للتصور، لغزية، غير مفهومة. وهي غير مفهومة بالتأكيد من جانبنا نحن الذين لانستطيع قراءة نصه إلابتفكيكه (من جهة أولى . . . من جهة أخرى. . .) من أجل أن نستطيع، بكل بساطة، متابعته في تلوياته النظرية الغريبة. ولكنها أيضاً غير مفهومة من جانبه على أساس أنها تدفعه إلى إغلاق نظرية النرجسية على نوع من الاستحالة الداخلية، على «حل» لايصمد في تعابير الثنائية التحليلية - ويعمل، مع ذلك، على «دعم» كل نظام الطوبوغرافية الثانية. ذلك هو، اذن، هذا اللغز، هذا الأبو الهول (أوديب ليس بعيداً):

إن مثل الأنا الأعلى، النموذج الناظم ومرجع القانون، هو موضوع حب نرجسي أو العكس. وفرويد قد أكد ذلك ثلاث مرات على الأقل في هذا المقال:

١ - مرة أولى عندما صنف مثل الأنا الأعلى بين موضوعات الحب النرجسية (أولاً - ٣: «مايود المرء أن يكون عليه هو نفسه»).

٢ ـ مرة ثانية بتلميحه إلى أن موضوع الحب لايمكن أن يحل محل مثل الأنا الأعلى في الحب التحويلي مثلاً: «يمكن للمثل الأعلى الجنسي أن يدخل في علاقة عون مثيرة للاهتمام مع مثل الأنا الأعلى. فيمكن للمثل الأعلى الجنسي عندما يصطدم الإشباع النرجسي بعائق، أن يستخدم لإشباع بديل، وعند ذلك، يحب المرء، بموجب نموذج الاختيار النرجسي، ما كان عليه وفقده، أو من يملك ضروباً من الكمال ليست لديه أبداً (راجع في مكان آخر، أولاً ـ ٣). والصيغة الموازية للسابقة ينص عليها كما يلي: من يملك الصفة البارزة التي تنقص الأنا لبلوغ المثل الأعلى يكون موضوع حب [. . .].

يسعى (العصابي) بعد تبديده الليبيدو الذي لديه على الموضوعات، وراء طريق للعودة إلى النرجسية باختياره، بموجب النموذج النرجسي، مثلاً أعلى جنسياً يملك ضروب الكمال التي لايستطيع بلوغها. وبالفعل، لايستطيع أن يؤمن بآلية أخرى للشفاء ويحمل، معظم الوقت، في العلاج، توقعه لهذه الآلية ويوجه هذا التوقع إلى شخص الطبيب الذي يعالجه[١١٠]».

٣ ـ مرة ثالثة أخيراً، بتعريفه مبالغة التقدير العشقية بوصفها صنعاً لمثل أعلى أو العكس:

«التصعيد عملية تتصل بليبيدو الموضوع وتقوم على توجه الدافع نحو هدف آخر وإبعاده عن الإشباع الجنسي. ويجري الإلحاح، إذ ذاك، على الانحراف الذي يبعد عن الجنس. وصنع مثل أعلى عملية تتصل بالموضوع وبها يكبر هذا الأخير ويشاد به نفسياً دون أن تتغير طبيعته. وصنع مثل أعلى ممكن أيضاً، في ميدان ليبيدو الأنا امكانه في ميدان ليبيدوا الموضوع. فمبالغة التقدير الجنسية للموضوع هي، على سبيل المثال، جعل هذا الأخير مثلاً أعلى[١١١]».

يبقى، إذن، أن نفكر في هذا الموضوع: في حب المثل الأعلى، حب القانون، حب السلطة.

هوامش

١ ـ راجع، مثلاً: «المكمل الميتاسيكولوجي لنظرية الحلم»:

«نعلم أن الحلم أناني قطعاً وأن الشخص الذي يلعب الدور الرئيسي في المشاهد سيتكشف، دائماً، عن كونه الشخص نفسه. حسناً! إن تلك نتيجة بديهية لنرجسية حالة النوم. فالنرجسية والأنانية تتقاطعان حقاً: وكلمة «نرجسية» لا تفعل شيئاً خلاف إشارتها إلى كون الأنانية، أيضاً، ظاهرة ليبيدية أو أن النرجسية، بعبارة أخرى، يمكن أن تعرف بوصفها المكمل الليبيدي للأنانية». (في الميتا سيكولوجيا» ص١٢٧).

٢ ـ «مدخل إلى النرجسية»، في «الحياة الجنسية» ص٨٢.

٣ ـ المرجع السابق ص٩٨.

٤ ـ المرجع السابق من ٩٩.

٥ ـ يتساءل فرويد، هو نفسه، عن ذلك «بارتباك واضح» (المرجع السابق ص٨٤). ولكن ذلك من أجل الخط المسبق من قيمة أي تأمل في هذا الصدد واقتراح الاقتصار على ثنائية مستندة استناداً متيناً إلى «الملاحظة» و «التفسير الخبري». هل يزول الارتباك لهذا السبب؟ يمكن أن نشك في ذلك على أساس أن أيًّا من الأسباب المذكورة لدعم الثنائية لا يبرر ـ بل ما يحدث هو العكس ـ اعتماد ليبيد وأنا أتى فرويد، بالضبط، على تأكيد طابعه المختلط من الأصل: «. . . فيما يتصل بتمييز أنواع من الطاقة النفسية، نخلص، أولاً، إلى أنها توجد، في حالة النرجسية، متحدة، غير قابلة للتمييز فيما بينها بتحليلنا الاجمالي. ولا يمكن تمييز طاقة جنسية، هي الليبيدو، عن طاقة لدوافع الأنا الا بعد شحن الموضوع» (المرجع السابق ص٨٤). وسوف نعود إلى ذلك في مكان آخر.

٦ ـ «التحليل النفسي» و «نظرية الليبيدو» (١٩٢٣) الجزء ١٣، ص٢٣١-٢٣٢.

٧ ـ جان لابلانش و. ج. ب. بونتاليس: «مفردات التحليل النفسي» مقال،

«ليبيدو الأنا ـ ليبيدو الموضوع» الهامش (د). راجع، أيضاً، ج. لابلانش: «الحياة والموت في التحليل النفسي» كتاب سبق الاستشهاد به، ص١١٥.

٨ ـ وبالفعل، فإن التعبير ظهر للمرة الأولى، لدى فرويد، بصدد الجنسية المثلية. وقد أشار، منذ ١٩١١، إلى أن الجنسي المثلي يتقمص أمه ليكبت الحب الذي يحمله لها، ويتخذ، إذ ذاك، شخصه الخاص نموذجاً يختار، على أساسه، موضوعات حبه الجديدة [. . .] ونحن نقول، إذ ذاك، إنه يختار موضوعات حبه على أساس النموذج النرجسي، حسب الأسطورة الإغريقية حول الشاب «نرجس» الذي لم يكن شيء يمتعه بقدر صورته الخاصة التي يعكسها الماء والذي استحال إلى الزهرة الجميلة التي تحمل الاسم نفسه». (ذكرى من ذكريات طفولة ليونار دو دوفنتشي، باريس ١٩٢٧، ص١١٢. راجع، أيضاً، الهامش ٢٣ المضاف عام ١٩١٠ إلى «ثلاثة أبحاث» ومقال رانك ١٩١١: «إسهام في النرجسية» في مجلة «توبيك»، العدد١٤، باريس ١٩٧٤.

٩ ـ «مدخل إلى النرجسية» ص٨٢.

١٠ ـ المرجع السابق ص٨٧.

١١ ـ س. فرويد و ك. يونغ: «مراسلات» الجزء الأول (١٩٠٦ ـ ١٩٠٩)، باريس ١٩٧٥، ص ٢٣٥ ـ ٢٧١.

١٢ ـ المرجع السابق، ص ٧٣.

١٣ ـ راجع «مصير مشؤوم»، باريس ١٩٧١، الفصل الثالث (ولاسيما ص ٦٧ ـ ٦٨). وسوف نستند كثيراً، من الآن فصاعداً، إلى هذه التحليلات لروستان في كل ما يتعلق بـ «قضية فليس»، سوف نفترض، مسبقاً ودائماً، المواد الضخمة والضرورية التي جمعها ماكس شور في «حياة فرويد وموته»، باريس ١٩٧٥. وسوف نعود، بشكل أخص، إلى الفصل التاسع («تلاميذ وأصدقاء، استيقاظ الصراعات القديمة») الذي يلمح فيه شور، باصرار، إلى أن «قضية يونغ» كررت سيناريو «قضية فليس» (وهكذا يقول، في الصفحة ٣٢٨: «لقد اتصفت علاقة فرويد مع فليس بازدواجية عميقة زادتها قوة، في الوقت نفسه، حدة مشاعر فرويد

الإيجابية وهجوم فليس الشرير الذي أنهى العلاقة. إن هذه الإزدواجية الشديدة تعقد الصلة بين الصراع مع فليس، و العلاقة مع يونغ بدرجة أقل، من جهة، وأعمق مستويات صراعات الازدواجية الأولى، من جهة ثانية».

١٤ ـ المراسلات(١)، ص١٨٢ و ٢٨٦.

١٥ ـ المرجع السابق، ص٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٣.

١٦ ـ راجع كتاب روستان المشار إليه سابقاً، ص٧٧.

١٧ ـ إن قرائن عديدة تشهد على هذا التقارب، لدى فرويد، وذلك في جوار «قضية فليس» دائماً. وقد كتب إلى يونغ يقول إن كتابة المقال حول شريبر تحيي لديه، «عقدة فليس» (والمراسلات (٢)، ص١٢٣، ١٢٥). ورسالة ٦/ ١٠/ ١٩١٠ إلى فيرنزي أكثر صراحة أيضاً: «لقد لاحظت أني لم أعد، الآن، في حاجة إلى كشف شخصيتي بصورة كاملة [. . .] إن هذه الحاجة قد حذفت تماماً منذ قضية فليس. لقد سحب قسم من الشحنة الجنسية المثلية واستخدم لتكبير أناي. لقد نجحت إلى الحد نفسه الذي يفشل الزوري فيه» (أي إلى الحد الذي كان فليس، من جانبه، قد فشل فيه). ويمكن أن نقرأ، أيضاً، ختام «الرئيس شريبر» الذي يشير فرويد، فيه، إلى «التوافق المذهل» بين نظريات شريبر الهذيانية ونظرية الهذيان التحليلية.

١٨ ـ المراسلات(١)، ص٨٦ ـ ٩١، ٩٥ ـ ٩٧.

١٩ ـ راجع حول الإسقاط والرفض، «عصابات الدفاع النفسية» (١٨٩٤) و «الملاحظات الجديدة حول عصابات الدفاع النفسية» (١٨٩٦) في «العصاب والذهان والانحراف» ص١٢ ـ ١٣ و ٧٢ ـ ٨١. راجع، حول «الشهوية الذاتية»، الرسالة ١٢٥ إلى فليس (٩/ ١٢/ ١٨٩٩): «إن الأعمق بين الطبقات الجنسية، هي طبقة الشهوية الذاتية التي ليس لي أي هدف نفسي جنسي ولا تقتضي سوى إحساس قادر على تلبيتها محلياً [. . .] إن الهستيريا (مثل العصاب الوسواسي الذي هو نوع منها) شهوية غيرية وتتجلى، بصورة رئيسية، في تقمص الشخص المحبوب. ويعيد الزور هدم التقمصات ويستعيد الأشخاص الذين أحبهم المرء

في الطفولة [. . .] وتشطر الأنا إلى عدة أشخاص غرباء . إن هذا هو ما حملني على اعتبار الزور دفعة لتيار شهوي ذاتي، عودة إلى الحالة السابقة».

٢٠ ـ المراسلات (١)، ص٩٥ .

٢١ ـ المرجع السابق، ص ٩٣ .

٢٢ ـ المرجع السابق ص٩٥ . سوف يعود فرويد عدة مرات إلى هذا الفرق بين الكبت العصابي الذي يكتفي بنقل الشحنة الليبيدية إلى بديل إيهامي للموضوع و «الكبت» الذهاني الذي يفرغ من الشحنة «تصور الموضوع نفسه». راجع «مدخل إلى النرجسية ص ٨٢، «اللاشعور» في »الميتا سيكولوجيا» ص ١١٠ـ١١١، ١٢٠ـ ١٢٢، «العصاب والذهان» في «العصاب والذهان والانحراف» ص٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

٢٣ ـ «ملاحظات تحليلية حول السيرة الذاتية لحالة زور (الرئيس شريبر)». في «خمسة دروس في التحليل النفسي» ص ٣١٥ . لقد اقترح ج. لاكان اطلاق اسم «فوات الأوان» على هذا الرفض الذهاني من أجل تمييزه بمزيد من الوضوح، أيضاً، عن الكبت الذي يفترض (الذي هو) دائماً «ترميز» المكبوت. وهذا الترميز هو ما قد ينقص في الذهان، وعند ذلك يعود مافات أوانه على صورة مرمزة «إلى الواقع». إن لاكان يمضي، إذن، بعيداً في الاتجاه الذي شقه فرويد على أساس أن الرفض لم يعد فعل ذات، بل فعل «فاقة» في تكوين الذاتية بوصفها كذلك (يبقى أن نعرف كيف يستطيع مافات أوانه أن يظهر، بكل بساطة، ولمن يظهر هكذا). من أجل جميع هذه الأسئلة، راجع ج. لاكان: «رد على تعليق لجان هيبوليت» و «حول سؤال تمهيدي لكل عـلاج ممكن للذهان» في «كتابات» ص ٣٨٤ـ٣٩٣، ٥٥٧ـ٥٥٨، ٥٧٧ـ ٥٨٣، كما تراجع حلقة البحث حول الذهانات، لاسيما جلسة ٧/ ١٢/ ١٩٥٥ .

٢٤ ـ إلى يونغ: «أود أن اقترح عليك عدم تصور تعبير الشهوية الذاتية بمعنى واسع سعة معنى فليس وعدم تضمينه التطبيقات الهستيرية لليبيدو، بل الاقتصار على ماهو، حقاً، مجرد من الموضوع بصورة شهوية ذاتية». (المراسلات(١) ص٢٦٢ـ٢٦٣ .

٢٥ـ المرجع السابق ص ٩٧ .
٢٦ ـ المرجع السابق ص ٨٧ .
٢٧ ـ المرجع السابق ص٩٦ .
٢٨ ـ «الرئيس شريبر»، ص ٣٢٠ .
٢٩ ـ المراسلات(١)، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .
٣٠ ـ المرجع السابق، ص٣٥٨ .
٣١ ـ المرجع السابق، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .
٣٢ ـ «الرئيس شريبر»، ص ٣١٠ .
٣٣ ـ المرجع السابق ص ٣١٦ .
٣٤ ـ المرجع السابق ٣٠٦ .
٣٥ ـ فلنعد قراءة «مذكرات عصابي» لشريبر (باريس ١٩٧٥) وسوف نرى إلى أي حد تتجاوز «المبالغة في تقدير الأنا الخاصة» الدائرة الجنسية التي يحاول فرويد أن يحتويها فيها. ولاشك في أن شريبر يؤكد أن قدرة الجذب ـ الهدم التي يمارسها على «الشعاعات الإلهية» تابعة لحدة «الإحساس بالنشوة» الذي يحسه في جسده الخاص (ص٨٣ بين مقاطع أخرى). ولكن هذه النشوة، على وجه الدقة، هي نشوة هذيان عظمة مرتبطة، مباشرة، بـ«تكبير الأنا»: الاستمتاع، والاستمتاع طيلة الوقت، هو مواجهة «فليشيغ الإله» مواجهة مظفرة في نوع من حرب عمالقة جنسية يتوقف عليها «نظام العالم» وتضعه في موضع منقذ الإنسانية. وبالفعل، فإما أن شريبر سيكون «ابنة المتعة» هذه التي تمثلها له الأصوات المضطهدة ـ تلك المومس المعطاة لفليشيغ ـ الإله من أجل أن يمتلكها ثم يهجرها» ـ وإما أنه سيعرف كيف يقلب هذا الوضع المهين لصالحه بجعله «نظام العالم» يدور حول متعته، في عهد مقدس يوصله إلى قوام زوجة الإله. إن جنسية شريبر الإلهية الكونية ليست، قط، سوى طريقة في الإجابة عن سؤال «من»؟ (من أنا؟ هو أم أنا؟ لاشيء أم كل شيء؟). أما مماثلة جسم الرئيس المنتشي بموضوع جنسي فمعناها جهل كونه مضحى به»

حرفياً، للاستمتاع ومتغير الصورة بسبب ذلك: إنه جسم موسع بموجب أبعاد الكون (على أساس أنه «ابتلعه» كاملاً)، جسم مظفر، محاط بهالة «تاج الأشعة»، جسم مخلّص سيخرج منه عرق من «رجال جدد مصنوعين من روح شريبر» إلخ... (راجع، مثلاً، ص١٠٤).

٣٦ـ لن يفوت يونغ أن يلح على ذلك بصورة مواربة على أساس أنه سيقدم نظريته في «الاهتمام النفسي» كحل للصعوبات التي أربكت فرويد في «الرئيس شريبر» (المراسلات(١)، ص٢٣٢). لقد كان يستطيع، فعلاً، أن يستند إلى مقطع كالتالي: «نستطيع أن نتساءل عما إذا كان انفصال الليبيدو انفصالاً كاملاً عن العالم الخارجي يكفي لتفسير فكرة «نهاية العالم» الهذيانية. هل يستطيع نجع هذه العملية أن يكون كذلك؟ وشحنات الأنا التي تبقى محفوظة في هذه الحالة، ألا يجب أن تكفي من أجل المحافظة على العلاقات مع العالم الخارجي؟ ومن أجل دحض هذا الاعتراض، يجب علينا أن نطابق بين ما نسميه الشحن الليبيدي (اهتمام مشتق من مصادر شهوية) والاهتمام الخالص أو أن نسلم، حقاً، بأن اضطراباً هاماً في توزع الليبيدو يمكن أن يؤدي، بالانتقال، إلى اضطراب مقابل في شحنات الأنا. إلا أن تلك هي المسائل التي مازلنا نجد أنفسنا، حيالها، مرتبكين وحائرين».

(«الرئيس شريبر» ص ٣١٧ـ٣١٨).

٣٧ـ ليست هذه هي الحال دائماً، فيتفق أن يكون المضطهد من الجنس الآخر، وفرويد يعاني كثيراً من المشقة من أجل أن يفسر هذه الواقعة في «إفضاء بحالة زور متناقضة مع النظرية التحليلية» (العصاب والذهان والانحراف» ص ٢٠٩، ٢١٨).

٣٨ـ راجع في هذا الموضوع آ. دوفاهلنز: «العصاب، محاولة تفسير تحليلية ووجودية»، لوفان باريس ١٩٧٢، ص ١٤٦ـ١٤٧.

٣٩ـ راجع جاك لاكان: «حول الذهان الزوري في علاقاته بالشخصية» باريس ١٩٧٥، ص٢٦٣ـ٢٦٤، وكذلك «حديث حول السببية النفسية» في «كتابات» ص ١٦٩. وفضلاً عن ذلك، يمكن أن نتساءل عما إذا لم يكن الهذيان الشهوي نوعاً من هذيان الغيرة الظافر، إذ يعادل التأكيد الصاعق لكون المرأة محبوبة

تأكيد الانتصار المحقق ضدها، ضد المنافسة الأنثى التي ترتبط معها بصفة أو بأخرى. إن هذه الفرضية (وهي ليست فرضية فرويد بالرغم من أنها لاتضع فكرة تماثل الجنس بين الهاذي وموضوعه موضع المساءلة) تسمح بتفسير أفضل للتطور المتواتر، تطور هذيان الغيرة إلى هوس شهوي. راجع، في هذا الموضوع، الملاحظات الممتازة لدانييل لاغاش في مقاله حول «الهوس الشهوي والغيرة» (في المؤلفات (١) [١٩٣٢ - ١٩٤٦]، باريس ١٩٧١). إن «الكرامة المتحققة» لدى مهووس الشهوة ترد على «الكرامة المجروحة» لدى الغيور بالطريقة نفسها التي يرد، بها، هوس العظمة على فكرة الاضطهاد.

٤٠ - الرئيس شريبر، ص ٣٠٨ - ٣١٠.

٤١ - المرجع السابق ص٣٠٦.

٤٢ - نحن نتبع، هنا «التسلسل الزمني» للهذيان كما وضعه فرويد في القسم النظري من «الرئيس شريبر» حيث يوضع هذيان عظمة الأنا النرجسية في الموقع الأول على أساس أنه يفترض فيه أن يأتي قبل هذيانات الاضطهاد والغيرة إلخ... (ص ٣١٦ - ٣١٧). أما في القسمين الأولين المكرسين لتفسير حالة شريبر، فقد كان، على العكس من ذلك، يعد موضوع هوس العظمة في الهذيان (زيجات الرئيس الإلهية) تسوية ثانوية مكرسة لجعل الأنا المرجعية تقبل « إلهام الرغبة الأنثوية». (ص. ٢٢٧ - ٢٩٥ - ٢٩٦).

٤٣ - مذكرات عصابي، ص٣٨. وقد لاحظ أوكتاف مانوني، بصواب كبير، أن الهذيان قد افتتح بمناسبة «صراع مكانة وسلطة أو معرفة» بين الرئيس شريبر والبرفسور فليشيغ. (في «مفاتيح للخيالي أو المشهد الآخر»، باريس ١٩٦٩، ص٩٠ - ٩٢).

٤٤ - هذا ما بينه جيرار جيداً، لاسيما بصدد ضروب الجنون «الأدبية» و«الفلسفية» لدى هو لدرلين ونتشه. ونحن نرد القراء جملة إلى هذه التحليلات التي سوف نستند إليها، باستمرار، في كل ما يلي: «العنف والمقدس» ص٢١٧ - ٢٢٠، «نظام الهذيان»، في «نقد في نفق»: استراتيجيات الجنون - نتشه، فاغنر ودوستويفسكي» - منشورات جامعة جون هوبكنز ١٩٧٦، من ١١٦١ - ١١٨٥.

٤٥ ـ يجب أن لانبالغ في الظلم : إن وجود خصومة بين الهاذي وقرينه هو مايقوله فرويد، أيضاً، على أساس أنه يركب بين تفسير الهذيان و «المراحل» و«المصائر الليبيدية» وبين تفسير أوديبي لهذيان شريبر يقوده إلى مماثلة فلبشيغ بالأخ البكر لهذا الأخير، والإله بأبيه («الرئيس شريبر»، ص١٩٧ وما يليها). يبقى أن هاتين الروايتين مفصولتان عن بعضهما بصورة غريبة (لم يعد الان يدور عملياً، حول الإشكالية الأوديبية في القسم الثالث الذي نعنى به، هنا، بصورة متميزة) وان هذا الأمر ليس، دون شك، صدفة. وبالفعل، فإن مزج التفسيرين يفترض أن نعرف لماذا يثير الخصم الأوديبي (الأب أو الأخ) حبّاً جنسيّاً مثلياً. إلا أن فرويد لايجيب في أي مكان عن هذا السؤال، إن لم يكن ذلك في واحد من أقصر الهوامش: «ليس إيهام الرغبة الأنثوية لدى شريبر سوى واحد من الأشكال الكلاسيكية التي تتخذها، لدى الطفل، هذه العقدة المركزية («العقدة الأبوية») (المرجع السابق، ص٣٦٢). إن هذا الشكل «الكلاسيكي» لنْ يدرس، فعلاً، إلا فيما بعد، تحت عنوان عقدة أوديب المقلوبة ومن خلال كل أنواع الصعوبات التي سنعود إليها في الوقت المناسب. ويكفينا، حالياً، أن نعرف ان التركيب، بصدد الهذيان، بين تفسير بالواقع الأوديبي وتفسير بالجنسية المثلية ليس مقبولاً بديهياً إلا من أجل تعديل عميق للمخطط الأوديبي (راجع، في هذا الموضوع، الملاحظات حول حالة شريبر التي نجدها في مقال ١٩٢٣ : «عصاب شيطاني في القرن السابع عشر»، في «أبحاث في التحليل النفسي التطبيقي» ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦).

٤٦ ـ المراسلات(١)، ص١٣١.

٤٧ ـ المرجع السابق، ١٣٣.

٤٨ ـ المرجع السابق ص ١٨٢ ـ ١٨٣. راجع، أيضاً، رسالة ٩/ ٣/ ١٩١١ إلى ابراهام بصدد فليس: «لاتنسى أننا تعلمنا، نحن الاثنين، منه كيف نفهم سر الزور [. . .] لقد أحببته كثيراً في السابق»

٤٩ ـ لم يفت يونغ ذلك كما يبين روستان (كتاب سبق الاستشهاد به، ص٦٧ ـ ٦٨) لاسيما وأن الإشارة إلى فليس وردت في رسالة كان فرويد يدعوه،

فيها، للمرة الأولى، «الصديق العزيز» (وليس، بعد، «الزميل العزيز»): «إن الإشارة التي لاتأتي، بالتأكيد، صدفة إلى علاقتك بفليس تدفعني إلى أن أطلب إليك أن تدعني أستمتع معك بصداقة ليست من قبيل صداقة المتساوين، بل من قبيل صداقة الأب وابنه. إن هذه المسافة تبدو لي مناسبة وطبيعية» (المراسلات(١)، ص١٨٤). وبالفعل، فإن مثل هذه المسافة كانت، وحدها، القادرة على إيقاف عجلة التصاعد المحاكي (التناظري إذا استعملنا لغة باتيزون) المتضمن في العلاقة «الشيوعية» علاقة متساويين.

٥٠ـ «. . . إذا عرضنا لكل الانشاءات البارعة التي أنشأها هذيان شريبر على مستوى الدين [. .]، فإننا نستطيع أن نقدر، بصورة استرجاعية، غنى ضروب التصعيد التي فنيت فيه بسبب هذه الكارثة، كارثة الانفصال العام لليبيدو» («الرئيس شريبر»، ص ٣١٧). وفرويد سوف يكرر ذلك في نهاية «مدخل إلى النرجسية» في البرهة ـ وليس ذلك صدفة ـ التي يبني، فيها، الجسور في اتجاه «علم النفس الجماعي»: «غالباً ما ينجم الزور ـ عن إصابة للأنا بإحباط في مبدأ ما مثل الأنا الأعلى». وبالفعل بما أن لمثل الأنا الأعلى، دائماً، جانباً اجتماعياً»، «. . . فإننا نفهم فهماً أفضل التلاقي بين تشكل المثل الأعلى والتصعيد في مثل الأنا الأعلى، بين التشكل الراجع لضروب التصعيد والتحول الاجتماعي للمثل العليا في الاصابات الدماغية» («مدخل إلى النرجسية»، ص ١٠٥).

٥١ـ «الرئيس شريبر» ص٣٠٥.

٥٢ـ المرجع السابق ص ٣٠٧

٥٣ـ المرجع السابق ص ٣١٦.

٥٤ـ المراسلات(١)، ص ١٢٩.

٥٥ـ «الرئيس شريبر»، ص ٣١٠

٥٦ـ المرجع السابق ص ٣٠٦ـ٣٠٧.

٥٧ـ المرجع السابق ص٣٠٧.

٥٨ـ «مدخل إلى النرجسية» ص ٥٤.

٥٩ ـ «فينومينولوجيا النفس» باريس، ١٤٧ .

٦٠ ـ التوعك في الحضارة»، باريس ١٩٧١، ص٦١ ـ ٦٥ .

٦١ ـ راجع «أشياء مخبوءة منذ نشوء العالم»، كتاب مستشهد به، الفصل الأول، آ، «محاكاة التملك والخصومة المحاكية»، والكتاب الثالث، الفصل الأول، ف . «من خصومة الموضوع إلى الرغبة الميتافيزيكية» (على سبيل المثال : «من أجل تفكيك عقد مكوك الرغبة يجب ويكفي التسليم بأن كل شيء يبدأ بالخصومة حول الموضوع . فالموضوع ينتقل إلى رتبة موضوع متنازع عليه، ومن هنا تشتعل الشهيات التي يوقظها في هذا الجانب أو ذاك» .

٦٢ ـ فلنفكر، مثلاً، في طوري «الاستياء» و «الكراهية» اللذين يعقبان، في رأي كليرامبو، طور «الأمل» الهوسي الشهوي وعلى كل حال، فإن الواقع العيادي يمزج، باستمرار، نموذجي الهوس الشهوي / غيرة/ اضطهاد بحيث يكون من الجرأة الشديدة أن نريد التمييز بينهما بأي ثمن. فالمريضة «ايميه» التي حللها لاكان في أطروحته كانت تقيم، على هذا النحو، علاقة حب هوسية شهوية مع ولي عهد انكلترا وعلاقة اضطهاد مع الممثلة (ز) والكاتب (ب . ب) وغيرة مع زوجها .

٦٣ ـ مذكرات عصابي، ص٧٣ ـ ٧٩ . نعرف أن شربير وضع في عيادة الدكتور فليشيغ بعد محاولة انتحار في شقة أمه (ص٢٤٨) . إن فرويد لا يهتم، عملياً، بالبعد الانتحاري لهذيان نهاية العالم . إلا أنه من الواضح أن هذا الهذيان يتذبذب لدى شربير، باستمرار، بين فورة هوس العظمة (الهوس) والهوس الانتحاري (الاكتئاب) دون أن يكون في الإمكان، في نهاية الأمر، التفريق بين البرهتين (بين الانتصار على القرين وانتصار هذا الأخير، بين العدوان الغيري والعدوان الذاتي الخ . . .) . وكان يمكن لفرويد، بالتأكيد أن يكون أكثر تنبهاً إلى كل ذلك بعد بضع سنوات، بعد تحليل الحالات الهوسية ـ الهمودية (« الحداد والاكتئاب»، واستخلاص دافع الموت .

٦٤ ـ المرجع السابق، ص٨٧، راجع، في هذا الصدد، ملاحظات لاكان، كتابات، ص ٥٦٧ ـ ٥٦٨ .

٦٥ ـ يجب أن نعرض، هنا، مسألة الجنون الفلسفي ـ جنون الفلاسفة والفلسفة كجنون. وهكذا أليست هناك هوة عميقة بين عصر الميتافيزيك الحديث (تحديد الكينونة بوصفها كينونة خاصة، المثول للذات في التأكيد، الذاتية الخ. .) وحركة الجنون نفسها؟ بين مفاهيم الجنون الحديثة (الضياع مثلاً) والجنون ببساطة؟ ونقرأ عمل هذه الأسئلة لدى جاك ديريدا: «الكلمة الملقنة» في «الكتابة والفرق»، باريس ١٩٦٧، ولدى فيليب لاكو ـ لابارت: «تيبوغرافيا» في «محاكاة التمفصلات»، كتاب سبق الاستشهاد به، و «الطمس» في «موضوع الفلسفة»، باريس ١٩٧٩ و «خدش التأملي» في هولدرلين: «انتيغون سوفوكليوس»، باريس ١٩٧٨ ثم، بالتأكيد، لدى فرويد: «إن شكاوى الزورين، أيضاً، ان النقد الذاتي للشعور الأخلاقي يتطابق، في الصميم، مع الملاحظة الذاتية التي يبنى عليها فالفعالية النفسية ذاتها التي تولت وظيفة الشعور الأخلاقي وضعت نفسها في خدمة الاستبطان الذي يعطي الفلسفة مادة عملياتها الفكرية. وربما لم يكن لذلك صلة بالميل المميز للزورين إلى بناء أنظمة تأملية». («مدخل إلى النرجسية» ص١٠١ ـ ٢٠٠). «. . . لانستطيع أن ننكر كون الفلسفة تتخذ، في تعبيرها ومحتواها شبهاً لم يكن مرغوباً فيه مع طريقة عمل الفصاميين». («اللاشعور» في «الميتاسيكولوجيا»، ص ١٢٢ ـ ١٢٣).

٦٦ ـ كتب في «مدخل إلى النرجسية» (ص ٩٦) تعبير «صاحب الجلالة الطفل» وذلك كصدى لصاحبة الجلالة الأنا التي يدور البحث حولها في «الإبداع، الأدبي وحلم اليقظة» (في «أبحاث في التحليل النفسي التطبيقي» ص ٧٧). «ليست الأنا سيدة في منزلها»، فهي ليست «ملكاً مطلقاً» («صعوبة في التحليل النفسي» المرجع السابق ص ١٤٦). إن مهووس العظمة «يخلق النفسه، بصورة أوتوقراطية، عالماً جديداً». («العصاب والذهان والانحراف» ص٢٨٤). . . . بالنسبة لكبرياء الطفل المبالغ فيها (النرجسية) يعد كل ما يزعجها قدحاً في ذات ملكية». (تفسير الأحلام ص ٢٢٢، هامش مضاف عام ١٩١٩) إلخ. . . وعلى العكس من ذلك، إذا كان النرجس هو المستبد دائماً، فالمستبد هو

دائماً، نرجسي: فقد قيل عن المستبد البدائي في سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا» إن نرجسيته كانت مطلقة (في «أبحاث في التحليل النفسي» ص ١٩١). فالليبيدو النرجسي هو إذن الدافع الاستبدادي.

٦٧ـ الرغبة وليست إرادة القوة. وربما قام «جنون» نتشه بكامله، وهو ما يلمح إليه جيرار بقوة، في هذا الانثناء العنيد للرغبة في السلطة (النفور) إلى إرادة قوة (إرادة الإرادات). راجع. «السوبرمان في النفق...» مقال سبق الاستشهاد به، ص١٦٦.

٦٨ـ المدخل إلى النرجسية، ص ٨٢ـ٨٣.

٦٩ـ المرجع السابق، ص ٨٣ـ٨٤.

٧٠ـ قاموس التحليل النفسي، مقال «الأنا وليبيدو الموضوع»، ص٢٢٧.

٧١ـ المرجع السابق ص ٢٢٦ـ٢٢٧: «الاضافة تشير الى علاقة الليبيدو بنقطة وصوله وليس بنقطة انطلاقه». ولكن، لماذا نريد رفع الالتباس بأي ثمن؟ فالتعبير الألماني ليس أوضح (وفضلاً عن ذلك، فإن لابلانش وبونتا ليس يعترفان بأن اختيارهما يثير «صعوبات» ليست تعبيرية فقط).

٧٢ـ راجع، بين مقاطع أخرى، فصل «نظرية الليبيدو» الذي ألحق عام ١٩١٩ بكتاب «ثلاثة مقالات في النظرية الجنسية»: «... إذا كان التحليل النفسي يعلمنا حتى الآن، بصورة مؤكدة، حول تحولات ليبيدوا الموضوع، فإنه ليس قادراً بعد، بالمقابل، على التمييز بوضوح بين ليبيدو والأنا والطاقات الأخرى التي تعمل في الأنا» (ص١٢٧).

٧٣ـ «المدخل....» ص ٨٣: «... نصيب ليبيدوا الموضوع كان، على هذا النحو، يجب أن يبقى مخفياً عنا في البداية». «ثلاثة مقالات....» ص ١٢٧: «تبدو لنا الشحنة الليبيدية للأنا بوصفها الحالة الأصلية المتحققة في الطفولة، حالة وجدت مقنعة لاحقاً عندما توجه الليبيدو إلى الخارج ولكنه حافظ، في الصميم، على ذاته».

٧٤ـ المرجع السابق، ص ١٢٦.

٧٥ـ حول التأمل الفرويدي عامة، راجع جيل دولوز: «عرض المازوشية» باريس، ص١٠ ـ ١٨»)، رودولف غاشيه: «الساحرة الميتاسيكولوجية»، دياغراف، العدد ٣ باريس ١٩٧٤، جان فرانسوا ليوتار: وفي البلادة النظرية»، مجلة «كريتيك» العدد ٣٣٣، باريس ١٩٧٥، جاك ديريدا: العددان ١٣ ـ ١٤، باريس١٩٧٨.

٧٦ـ ليس الأمران دراسة المرض والمراق تطرح أسئلة هامة جداً كالتالي مثلاً: «من أين ينجم، إذن، في نهاية المطاف، في الحياة النفسية، ذلك الإرغام على الخروج من حدود النرجسية ووضع الليبيدو في الموضوعات؟» (٩١). وقد وجدنا الجواب، طبقاً لمبدأ (عدم) اللذة، في ضرورة تأجيل الإشباع المؤلم، بل المميت، الذي يقتضيه تراكم الليبيدو والفائض في الأنا. فليست النرجسية، إذن، غير قابلة للملاحظة فقط، بل هي، بكل بساطة، مستحيلة، غير معاشة ـ تماماً مثل «مبدأ العطالة» في لمحة ١٨٩٥، و «مبدأ النيرفانا» (أي مبدأ اللذة كدافع للموت) في العشرينات. إن نرجس يتنكر في الحب، كما يتنكر تانا توس في ايروس، وهذا هو التأمل نفسه: تأمل الموت.

٧٧ـ «المدخل. . » ص٩٥ ـ ٩٦.

٧٨ـ إن بعضها متصل اتصالاً وثيقاً باعتماد النرجسية ولو أن ذلك لايظهر مباشرة. فمن الواضح، مثلاً، أن البادرة التي يطابق، بها، فرويد، عام ١٩١٥، الفوهية البدائية مع الإدماج والتقمص تقود إلى ماوراء التمييز بين المحافظة على البقاء والجنس وكل علاقة موضوعية: إن «الموضوع» إذ ذاك «هو ما يكون عليه المرء نفسه» . . . . «إن هناك تنظيماً جنسياً قبل تناسلي أولاً، هو ذاك الذي نسميه فوهياً أو، إذا شئتم، افتراسياً، والفعالية الجنسية، في هذه المرحلة، ليست منفصلة عن إدخال الاغذية، في المعدة، إذ لايظهر التمييز بين التيارين بعد وللفعاليتين الموضوع نفسه، والهدف الجنسي مكون من إدماج الموضوع، وهو نموذج مبكر لما سوف يكون عليه، فيما بعد، التقمص المدعو إلى لعب دور هام في النمو النفسي» (مضاف عام ١٩١٥ إلى «ثلاثة مقالات . . . » ٢، ٦، ص٩٥ ـ ٩٦.

٧٩ـ «المدخل . . » ص ٩٣ .
٨٠ـ المرجع السابق ص ٩٤ .
٨١ـ المرجع السابق .
٨٢ـ المرجع السابق .
٨٣ـ المرجع السابق ص١٠٢ .
٨٤ـ المرجع السابق
٨٥ـ المرجع السابق، ص٩٤ .
٨٦ـ راجع : «أشياء مخبوءة منذ نشوء العالم» الجزء الثالث (« النرجسية، رغبة فرويد») :

«لايرى فرويد أن اختيار النرجسية السليمة، بعيداً عن كونه غير متوافق بالنسبة إلى الكائن الذي يرغب كما يقول، موضوعياً، يفرض نفسه بصورة مطلقة، لأن ما ينقص الرغبة، دائماً، هو «نرجسية» ولا شيء سواها» (ص٣٩٨) . ونقطة الترجمة هذه ليست ثانوية، ذلك أن جيرار ومساعديه لا يستطيعون وصف فرويد بالجهل حيال المسلك النرجسي للحب الموضوعي ودمج نظريته في الحب بنظرية أقوى تبين ضلاله لا يتم إلا شريطة ترجمة الكلمة الألمانية المستعملة في هذا الصدد إلى «مخالفة» : «كلما فكرت في هذه المخالفة التي يشكلها، في نظر فرويد، اختيار الكائن المفضل للرغبة الموضوعية زدت فهماً للسبب الذي يرغم فرويد على تقديم هذا الاختيار بهذه الصفة والاقتصار على جعله غرابة من الدرجة الثانية [. . .] . إن الامر يدور، حقاً، حول شيء ليس موافقاً أي لايناسب بالضبط بموجب القاموس الموقف الذي يواجهه فرويد أي لايطابق ،بعبارة أخرى، النظرية التحليلية [. . .] . إن النقد يجب أن يصب جهوده، دائماً كما تعلمون على مايمكن أن يعرّف بتعبير المخالفة، داخل نظرية ما لا أهمية لميدانها . وإن نقداً ناجعاً سيتوصل إلى دمج مخالفة النظرية السابقة في نظرية جديدة تزول، بوصفها كذلك في صميمها» . (ص٤٠٢ـ٤٠٣) . ويمكن أن نقلب هذه الصيغة : فلكثرة الرغبة في رؤية فرويد يرى ما لايراه ألا يعود المرء يرى أن فرويد يرى، أيضاً، الطابع النرجسي لمبالغة التقدير

العشقية، أي لاختيار الموضوع «المخالف» (جان ميشيل أوغورليان) ص٣٩٧: «إنه لايرى أن ما يسميه مبالغة في تقدير الموضوع في الرغبة الموضوعية ليس سوى الشيء نفسه الذي يصفه تحت بند «النرجسية السليمة». ومخالفة النظرية السابقة لاتصبح مخالفة بالنسبة إلى «النظرية الجديدة إلا لأن هذه الأخيرة تريد، بأي ثمن، أن تجعل من الأولى نظرية وحيدة الاتجاه مطابقة، قابلة للماثلة بأوضح مايريد أن يقوله. وهذا الأمر لايأخذ شيئاً من حصافة تحليلات جيرار بل يحدد موقعه: فمخالفة الطروحات الفرويدية للنرجسية تفلت، نهائياً، من التقمص النظري، وهي في ذلك، دون شك، أقوى من الانتقادات التي تجري محاولة معارضتها بها. إن وجود «رغبة لفرويد» أمر مؤكد، ولكنها تكتسي بالغموض، تكف نفسها، تبقى ممنوعة، تنتقل إلى آخر - ولاتعود رغبة «فرويد».

٨٧- «المدخل. . . . » ص ١٠٤: «يقوم نموالأنا على الابتعاد عن النرجسية الأولية ويولد توقاً شديداً إلى استعادة هذه النرجسية».

٨٨- دنيس دوروجمون: «الحب والغرب» باريس ١٩٣٦، ص ٣٨ (والكتاب كله بصورة اعم).

٨٩- التقنية التحليلية، باريس ١٩٦٧، ص١٢٦.

٩٠- راجع أيضاً محاضرات «المدخل إلى التحليل النفسي» ص٣٩٤-٣٩٥.

٩١- «هذا الاختيار لموضوع خاص [«النموذج» الذي يحلله فرويد في هذا المقال يقوم على اختيار «المومس»] وهذا السلوك العشقي البالغ الغرابة [«مبالغة التقدير» العشقيةو «شرط الثالث المغبون»] لهما الأصل النفسي ذاته الذي يكون لما نصادفه في الحياة العشقية للفرد السوي: فمصدر هما هو تثبت حنان الطفل على الأم، وهما يمثلان أحد مخارج هذا التثبت. ولايبقى في الحياة العشقية إلا القليل من السمات التي تفضح النموذج المبكر لاختيار الموضوع». (في «الحياة الجنسية» ص٥٠).

٩٢- المرجع السابق ص٥١.

٩٣- «مدخل . . . » ص ٩٥.

٩٤ ـ المرجع السابق .

٩٥ ـ المرجع السابق ص ٩٦ .

٩٦ ـ المرجع السابق، ص٩٤ . [أفضى إلينا فيليب لاكو - لابارت بأن التعبير الذي استخدمه فرويد والذي يترجمه لابلانش بكلمة «أرضى» يمكن أن يعني، أيضاً، «تحمل» أو «تآلف مع شيء ما» (وشخص ما) وهو مايتفق مع الرضى الذاتي للمرأة النرجسية . يبقى أن ترجمة لابلانش صحيحة أيضاً وأن سياق الجملة (حاجة المرأة إلى أن تكون محبوبة) يدعمها على ما يبدو .

٩٧ ـ المرجع السابق ص٩٦ .

٩٨ ـ المرجع السابق ص٩٤ .

٩٩ ـ ديكارت، «التأمل الثالث» : فيما يتصل بأبوي اللذين يبدو أني أصدر عنهما في ولادتي، إذا كان كل ما أمكن أن أؤمن به حقيقياً، فإن ذلك لايعني، على كل حال، أنهما اللذان يحافظان على بقائي ولا اللذان صنعاني وأنتجاني بحيث أكون شيئاً يفكر، (فليسمح لنا برد القارئ، هنا، إلى التعليق الذي حاولنا الإدلاء به حول هذا المقطع في «بدايات الإنسان» في «نهايات الإنسان» مؤلف جماعي باريس١٩٦٣) .

١٠٠ ـ «صياغة أولية لمبدئي الحياة النفسية» ٩٨، الهامش٤ .

١٠١ ـ جان لابلانش : « الحياة والموت في التحليل النفسي» ص١٨٤ .

١٠٢ ـ نحن، هنا، قريبون مما اقترح فيليب لاكو ـ لابارت تسميته «التيبوغرافيا» (طبع النموذج، قولبته، صنعه إلخ . . .)، فلايمكن، إذن، أن نفعل أفضل من أن نرد القارئ، مرة أخرى، إلى مقال «محاكاة التمفصلات» لاسيما ص ٢٥٧) .

١٠٣ ـ راجع، بين مقاطع أخرى كثيرة : ج . لاكان : «حلقة البحث الأولى، كتابات فرويد التقنية»، باريس ١٩٧٥، ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

١٠٤ ـ هذا ما يفسر، دون شك، كون لاكان قد اهمل، تدريجياً، تحليل الخيالي ليهتم بغير القابل للتأمل على صورة اللغة، الرمزية، الآخر إلخ . . . .

وسوف نلاحظ، على كل حال، بشرط تحليل أكثر تعليلاً، أن التمييز بين إعادة صهر وخلق في الآخر الرمزي الكبير وضياع الأنا في الصغير الخيالي الآخر (وهو تمييز مندد به، دائماً، بوصفه «ضلالاً» و «جهلاً») يسمح بتعيين هوية الذات بوصفها آخر والتحقق، بالتالي، من ذلك حيث لاتسمح العلاقة الخيالية وحدها بدخول قلق خصب جداً فيما يتصل بقوام الذات. راجع، حول هذا الموضوع، جاك ديريدا: . . . الحقيقة كاملة» في مجلة «الشعري» العدد ٢١، باريس ١٩٧٥، ص١٢٣ ـ ١٢٤ و ١٣٧.

١٠٥ ـ « مدخل . . . . »، ص ٩٧ ـ ٩٨.

١٠٦ ـ المرجع السابق ص٩٨. إن تعبيري «الأنا المثالية» و «مثل الأنا الأعلى» قابلان وهو أمر يمكن التحقق منه، للتبادل فيما بينهما. فلا ينبغي إذن أن نسارع إلى أن نرى فيهما قرينة على فرق مفهومي كما يفعل لاكان عندما يقترح تمييز مثل الأنا الأعلى المفهوم بوصفه مرجعاً للقانون الرمزي، عن الأنا المثالية المفهومة بوصفها مرجع رصد خيالي «كتابات فرويد التقنية» الفصل الحادي عشر راجع أيضاً: «ملاحظة حول تقرير دانييل لاغاش» في «كتابات» ص(٦٧١). إن هذين المستويين مختلطان، على وجه الدقة، لدى فرويد، وهذه هي المسألة كلها: مسألة القانون النرجسي.

١٠٧ ـ «مدخل . . . . » ص١٠٠.

١٠٨ ـ المرجع السابق.

١٠٩ ـ ذلك أننا سنكون قد فهمنا جيداً أن الصعوبة التي تشغلنا ليست سوى صعوبة عملية الروح القدس. وأنا أدين إلى وعي اريك مارشان بتذكر هذه البداهة.

١١٠ ـ «مدخل . . . » ص١٠٤ ـ ١٠٥.

١١١ ـ المرجع السابق، ص ٩٨ ـ ٩٩.

العصبة البدائية *

يبقى، إذن، أن نفكر السياسة الفرويدية. إن المقطع الأخير من «مدخل إلى النرجسية» يبدأ كما يلي:

«إن طريقاً هامة تقود من مثل الأنا الأعلى إلى فهم سيكولوجية الجماهير. ولهذا المثل الأعلى، فضلاً عن جانبه الفردي، جانب اجتماعي. فهو، أيضاً، المثل الأعلى لأسرة، لطبقة الأمة[1]».

إن هذا البرنامج المقتضب هو ما ينفذه، بعد ثمان سنوات، كتاب «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا». والأطروحة المركزية ـ الأطروحة السياسية ـ لهذا البحث معروفة جيداً: فما يضمن تماسك الجمهور (المجتمع) هو حب كل أعضائه للزعيم (الفوهرر). وبعبارة أخرى حبهم لـ «الموضوع» الذي يأخذ مكان أناهم الأعلى (الأبوي). فلا وجود، إذن، لاجتماعية لا تكون مبنية على النمط السياسي (لامجتمع دون زعيم) الذي هو، أكثر من ذلك، نمط سياسي ـ أسري (فالزعيم بديل للأب). إن أطروحة في مثل هذا الحسم مكررة دون كلل في عدد لايحصى من مؤلفات «التحليل النفسي التطبيقي» لم يكن يمكن أن تقصر عن التحول إلى شعار وعن أن تكون، للسبب نفسه، الكلمة الفصل ببلورتها كل الانتباه

(*) يدين هذا الفصل بالكثير لعديدين: لجان لوك نانسي وفيليب لاكو ـ لا بارت اللذين كانت دروسهما، بأكثر من صفة، أصل حديثنا (يوجد أثر لهذه الدروس في مقالهما حول «الذعر السياسي» في مجلة «كايييه كونفرونتاسيون» العدد ٢، وهو مقال سنستند إليه بشكل يتجاوز كثيراً بعض الهوامش التي سنرد القارئ فيها إليه). ويدين هذا الفصل، أيضاً، لايريك ميشو الذي أفادنا إفادة كريمة، خلال مناقشات طويلة، من معارفه في ميدان نظريات نهاية القرن التاسع عشر «المغناطيسية» (برنهايم، غوستاف لوبون الخ. . . .)، فهو مهدى، إذن، إليهم بطبيعة الحال. ويمكن أن نعده توسيعاً لعرض ألقي في «أيام المواجهة». حول «الصلة الاجتماعية» (أيار ١٩٨٠) واستعيد، منذ ذلك الحين، بالعنوان نفسه في «الصلة الاجتماعية» وهو كتاب جماعي (باريس ١٩٨١).

حولها وبتعبئتها، مباشرة، في التقاطع المألوف بين الافتتان والرفض بين ثورة قتل الأب والخضوع البنوي، لدى القراء. ويجب أن نقول إن هذا البحث نادراً ما قرىء وإن نوعاً من التهالك السياسي على الأطروحة الرئيسية لفرويد قد حجب، دائماً تقريباً، هذا التشابك النظري الخارق الذي يفترض فيها أن تلخصه وتضبطه والذي تضمن ـ وحدها ـ تماسكه الهش.

إلا أن مجرد قراءة متأنية سرعان ماتكشف عن أن السياسة ليست، البتة، الهدف الأول لكتاب «سيكولوجية الجماهير». وبالفعل، فإن «أطروحة الزعيم» لاتدخل (بالفجائية التي سنعرفها قريباً) إلا للإجابة عن سؤال ينصب، أولاً وقبل كل شيء، على الصلة الاجتماعية: فسوف يكون من قبيل الانعدام الشديد في الحذر، بالتالي، أن تجري مطابقة قبلية بين الصلة الاجتماعية والصلة السياسية الحقيقية، حتى لو كان فرويد يفعل كل شيء للتشجيع على هذا الخلط. وسوف يكون من قبيل نسيان المسألة أن تعد محلولة مباشرة. فهناك ما يشبه أثر تهويل شديد جداً إذا حكمنا على ذلك بموجب السهولة التي يظن عليها الحديث عن «سياسة فرويد» في أيامنا، وهو أثر يجب تجنبه منذ البداية. ومن أجل ذلك، وبدلاً من المسارعة إلى إنضاج منطلق لسياسة تحليلية بدعم كبير من شواهد مفصولة عن سياقها، سوف نبدأ بالتساؤل عن السؤال الذي تجيب عنه، بالضبط، سياسة فرويد وعن السبب الذي تجيب، من أجله، عنه بهذه الطريقة.

قبل الأصل ـ an - archie

«. . . . كما لوكان الأمر يدور حول خطاب دون كلمة أخيرة، كما لو أن اللوغوس، وهو في ذاته، بداية، أصل ـ متناسب مع الفراغ أي دون أن يكون ثمة ماض للحرية أو كان، هنا وباستمرار، مغموراً فيما هو سابق على الأصل؛ كما لو لم تكن الذاتية حرية القبول لحد بادٍ لها، إنما هي تلقٍ أكثر تلقياً من القبول المطلق.

ايمانويل ليفيناس

«الإنسانية وما قبل الأصل».

سوف نبدأ، إذن، من البداية: من عنوان البحث «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا[٢]» ـ وبمقاطع المدخل الأربعة التي توضح معناه.

«التعارض من بين السيكولوجية الفردية وسيكولوجية الاجتماعية أوسيكولوجية الجماهير الذي قد يبدو، للوهلة الأولى، كبير الدلالة، يفقد الكثير من حدته عندما نفحصه عن كثب بمزيد من التقرب. صحيح أن موضوع السيكولوجية الفردية هو الفرد وأنها تسبر الطرق التي يسعى، بها، إلى تلبية بواعثه الدوافعية، ولكنها لاتتوصل إلاناداراً، عندما تتوفر شروط استثنائية إلى صرف النظر

عن العلاقات القائمة بين هذا الفرد والأفراد الآخرين. فالآخر يتدخل بانتظام في الحياة النفسية للفرد بوصفه نموذجاً وموضوعاً وسنداً وخصماً. والسيكولوجية الفردية تتبدى لهذا السبب، منذ البداية، بوصفها أيضاً وفي الوقت نفسه، سيكولوجية اجتماعية بالمعنى الموسع والمبرر تماماً، الذي نعطيه لهذه الكلمة.

إن موقف الفرد حيال أبويه وأخوته وأخواته والموضوع المحبوب وأستاذه وطبيبه، وباختصار إن كل العلاقات التي كانت، حتى الآن، الموضوع الرئيسي للبحث التحليلي تستطيع أن تطمح إلى أن نعدها ظواهر اجتماعية، وهو مايضعها موضع التعارض مع بعض سلاسل الأفاعيل الأخرى التي سميناها نرجسية والتي يفلت، فيها، الاشباع الدافعي من تأثير أشخاص آخرين أو يتحلل منه. وهكذا يقع التعارض بين الأفعال النفسيه الاجتماعية والنرجسية - وربما قال بلوير: «الذاتية»، على هذا النحو، كلياً، داخل ميدان السيكولوجية الفردية ولا يبرر فصلاً بينها وبين سيكولوجية اجتماعية أو سيكولوجية للجماهير[٣]».

فنحن نرى أن حركة هذا المقطع لاتقوم على الامتداد بـ«السيكولوجية الفردية» إلى دراسة «الظواهر الاجتماعية» أو «تطبيقها» عليها بل تقوم، بالأحرى، على رد هذه الأخيرة إلى الأولى: فالتحليل النفسي (على أساس أن الأمر يدور، بالبداهة، حوله) هو «سيكولوجية اجتماعية» فعلاً، وتحليل الأنا هو، من قبل، سيكولوجية للجماهير، والمهم، هنا، هو فهم رهان هذا الرد وكيف يجري.

ولا أوضح من الرهان. فالأمر يدور، بالنسبة إلى فرويد، حول تذويب خصوصية العلم المسمى «سيكولوجية اجتماعية» بالكشف عن كونها خصوصية زائفة، مشتقة. وقد ضاعف تارد ولوبوف وماك دوغال وتروتر، وآخرون أيضاً، المحاولات لتفسير الاجتماعية بحدود «غرائز» و«ميول» بالتقابل مع الدراسة السوسيولوجية الخالصة للواقعة الاجتماعية (فلنتذكر الجدال بين تاردودو ركهايم): ويجب أن لا يخدعنا ذلك: ففرويد لايجد ما يقوله مجدداً في مبدأ هذه المقارنة النفسية الاجتماعية (بل البيولوجية الاجتماعية لدى بعضهم)، بل يوافق عليها،

على العكس من ذلك، تماماً. ولكنه ينوي التطرف فيها. فبقدر ما يمد جذور الاجتماعي في السيكولوجيا، يلتفت نحو النفس، أي نحو الفرد. وبالفعل، فكيف يستطيع تحقيق سيكولوجي في الاجتماعية أن يتجنب سؤالاً عن الصيرورة الاجتماعية للفرد أو (إذا تحدثنا مثل كاستورياديس) عن «جمعنة النفس» فلا فائدة، مثلاً، من وصف السيكولوجية الخاصة بالأفراد المجتمعين في جمهور قبل الحل المسبق لمسألة الانتقال من السيكولوجية الفردية إلى «سيكولوجية الجماهير». وفرويد لا يكتفي، كذلك، بالحل الذي يقوم على ذكر دافع اجتماعي نوعاً، «غريزة قطيع» (تروتر) أو «روح جماعة» (ماك دوغال) في هذا الصدد. فلا يفعل ذلك، بذريعة تخفيف التعارض بين الفردي والاجتماعي، شيئاً خلاف زيادته صلابة باللقاء به، من جديد، على مستوى الدوافع (الدوافع الفردية- الدوافع الاجتماعية). إلاأن المسألة، في نظر فرويد، هي، على وجه الدقة، مسألة الاستمرار أو الصلة بين الميدانين. ومشروع سيكولوجية اجتماعية، مفهوماً في جذريته القصوى، لايستطيع، هو نفسه، إلا أن يقع ماوراء التمييز بين «سيكولوجية فردية» و «سيكولوجية اجتماعية»:

«وعلى هذا النحو تتصدى سيكولوجية الجماهير»[٤] للفرد بوصفه عضواً في قبيلة، في شعب، في طائفة، في طبقة اجتماعية، في مؤسسة أو بوصفه عنصراً من جمهور بشري انتظم، في برهة معينة ومن أجل هدف محدد، في جمهور. وهذا القطع للاستمرار الطبيعي أدى بالمرء، بسهولة، إلى اعتبار الظواهر التي تبدو في هذه الشروط الخاصة تعبيرات عن دافع نوعي وغير قابل للتحليل، دافع اجتماعي- غريزة القطيع، روح الجماعة- لايظهر في أوضاع أخرى. إلا أنه يجب أن نصرح بأنه يبدو لنا صعباً أن ننسب إلى العامل العددي أهمية يمكنه، معها، ان يولّد، هو وحده، في الحياة النفسية للإنسان، دافعاً جديداً ولا يدخل حيز الفعل لولا ذلك[٥]».

إلا أنه مـازال علينا أن نفـهم منطلق برهان فـرويد . إنه يقـوم على إحـلال التعارض الأساسي بين « الأفعال النفسية النرجسية» و «الأفعال النفسيه الاجتماعية» محل التعارض الثانوي بين «السيكولوجية الفردية» والسيكولوجية الاجتماعية» . وهو ما يتضمن ، على الأقل أمرين :

١ ـ الأول هو أن تتحول مسألة الصلة الاجتماعية إلى مسألة العلاقة بالآخر . فـمن الجلي ، فـعـلاً ، إذا تابعنا مـحـاكـمـة فـرويد ، ان السيكولوجـيـة الفـردية اذا استطاعت ، نوعاً ما ، أن تمتص السيكولوجية الاجتماعية ، فذلك لأنها مشغولة ، من قبل ، بالأفعال النفسية الاجتماعية التي لا تتلقى ، بدورها ، هنا ، تعريفاً خلاف كونها علاقات بالآخر : فالعلاقة الاجتماعية هي أية علاقة بالآخر كائناً من كان هذا الآخر (نموذج ، موضـوع حب ، خصم إلخ . . . .) . فلا يدور الأمر ، إذن ، بالنسبـة إلى فـرويد ، حـول أن يقـوم بعـمل عـالم اجـتـمـاعي فـيـصف عـلاقـات اجـتـمـاعـيـة محددة ، قائمة ، بل يدور الأمر حول العودة إلى إمكانية العلاقة الاجتماعية نفسها ، وهي إمكانية يجب أن تفترضها هذه الأخيرة بالضرورة . فلايمكن أن تقوم أية علاقة اجتماعية قبل الانفتاح على الآخر ، ومن يملك مفتاح هذا «القبل» يمتلك مفتاح كل ما يأتي «بعد» وبالتالي ، فإننا نضل كثيراً إذا اعتقدنا أن فرويد يقترح على نفسه أن يضع على الطريق شيئاً مثل «سوسيولوجيا مستلهمة من التحليل النفسي» . فهذه الأخيرة مازالت ، لكونها سوسيولوجيا ، دون مسألة العلاقة بالآخر (مثل «السيكولوجية الاجتماعية» تماماً» ، بتحويلها الخصوصية المزعومةللعلاقة الاجتماعية إلى تميمة . وعلى العكس من ذلك ، فـإن فـرويد ينوي تأسـيس علم الاجـتـمـاع النفـسي على سوسيولوجيا عليا ليست في نهاية المطاف شيئاً خلاف التحليل النفسي ، وهذا الأخير لايحتاج الى التوسيع أو «التطبيق» على المجال السوسيولوجي لأنه ، هو نفسه ، أكثر سوسيـولوجـيـة من أية سـوسـيـولوجـيـا على أسـاس أن العـلاقـات بالآخـرين ـ أولى العـلاقـات بالآخـرين : بالأبوين ، بالأخـوة ، بالأخـوات إلخ . . .ـ هي كل مـوضـوع بحـثـه . وهو تأكـيـد ليس جـديداً ، أبداً ، لدى فـرويد : فـيـجب أن نذكـر أنه هوالذي سمح ، من قبل ، بنشوء العلاقة الاجتماعية الموجزة في «الرئيس شريبر» على هامش

إنتاج مفهوم النرجسية. ولامجال، من جهة أخرى، للشك في أن هذه التحليلات القديمة هي ما يستند إليه فرويد هنا، على أساس أن المعارضة بين الأفعال النفسية النرجسية والأفعال النفسية الاجتماعية تفترض ضمناً، ولكن دون أي سر، تمثل هذه الأخيرة في المكسب النظري من «الرئيس شريبر»: فالنرجسية تقابل حب الموضوع كما تقابل اللااجتماعية الاجتماعية أو، أيضاً، إذا استعدنا تعابير «تأملات حالية في الحرب والموت»، كما تقابل الأنانية الغيرية[٦]. فهناك، إذن، معرفة كاملة حول العلاقة الاجتماعية مغلفة في بضعة التأملات التمهيدية هذه، ويجب أن يكفي نشرها -وهذا هو البرنامج- لتأسيس «سيكولوجية اجتماعية»: بإحلال التحليل النفسي محلها.

٢- ولكن ذلك يعني، في الوقت نفسه، أن التعارض بين «السيكولوجية الفردية» و «السيكولوجية الاجتماعية» يعود إلى الانبثاق بصورة أشد منها في أي وقت مضى في صميم التحليل النفسي ذاته. ذلك أن هذا الأخير تملك، دون شك، مجال «السيكولوجية الفردية» ومجال «السيكولوجية الاجتماعية» منذ أن امتلك سر الأفعال النفسية الاجتماعية التي تؤلف موضوعها المشترك. ولكن ميدانه الخاص هو الذي يوجد، بدوره، إذ ذاك، مقسوماً إلى اثنين بموجب الخط الذي يفصل بين الأفعال النفسية النرجسية والأفعال النفسية الاجتماعية. وبالفعل، فلا يلزم وقت طويل لنلاحظ أن هذا التعارض لا يفعل شيئاً آخر خلاف إحياء التعارض بين السيكولوجية الفردية والسيكولوجية الاجتماعية. متطرفاً به- لاسيما وأن فرويد يقدمه، مباشرة، على صورة بسيطة، متصلبة ناسياً، على ما يبدو، كل ما جاء في «مدخل . . . .» لتلوين التمييز بين النرجسية والموضوعية وتعقيده، بل وإلغائه، ذلك أنه ماهي سيكولوجية الأفعال النرجسية إن لم تكن سيكولوجية فرد، وفرد (أنا) منفلت، هذه المرة، من كل اجتماعية، من كل «تأثير» ومن كل علاقة بالآخر؟ وذلك بحيث أن مسألة الصلة الاجتماعية لاتفعل شيئاً خلاف التقهقر أنملة لتعود إلى الظهور كمسألة تحليلية داخلية. وبالفعل، فإن رد مسألة العلاقة الاجتماعية، منهجياً، إلى مسألة العلاقة الفردية بالآخر شيء وحل المسألة التي تثيرها هذه العلاقة

شيء آخر. إن هذه المسألة (وهي، أيضاً، مسألة حرف الواو فيما عنوانه: «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا») تصبح حتمية منذ أن يفترض في العلاقة المطروحة على هذا النحو أن تنسب ذاتاً نرجسية إلى «موضوع» أي «أنا» إلى «آخر». وعندما تستند السوسيولوجيا العليا إلى علم الأنا، فإنها لاتستطيع تجنب الاصطدام بهذه الأحادية المخيفة المتضمنة في كل علم للأنا: فإذا لم تكن للأنا علاقة إلا بنفسها- وهذه هي حال النرجسية الفرويدية- فكيف نتصور أن تستطيع الدخول في علاقة مع آخر بالمعنى المضبوط للكلمة؟ أن أستطيع فهم الآخر بوصفه آخر؟ أي بوصفه أنا أخرى؟ إلخ. . . والتعريف الفرويدي للاجتماعية لايفعل شيئاً خلاف زيادة صعوبة الانتقال من «السيكولوجية الفردية» إلى «السيكولوجية الاجتماعية» بقدر مالا يصرف التعارض بين الأنا والاجتماعي بل يلح، على العكس من ذلك، على تغايرهما. إن شيئاً ما يأتي، هنا ليوقف، ليكف «الرد» الذي باشره فرويد وهو، بوضوح، البداهة النرجسية، بداهة الذات «فمسألة الصلة الاجتماعية تبقى مسألة، مسألة الآخر لأن فرويد يواصل السير تحت هذه البداهة. و«مسألة الآخر» لاتنبثق، فعلاً، بكل تعقيدها المتشابك والكلاسيكي إلا منذ الافتراض المسبق (الطرح المسبق) للذات وهي، بالتالي، مسألة فخ، مسألة مسمومة. فمن جهة أولى، تمنع صياغتها نفسها من ايجاد حل لها قط[7]. ومن جهة أخرى، فهي تبنى لصيانة الذات نفسها من كل تساؤل. إلا أن هذا، على وجه الدقة، كما سنرى، هو ما يشكل الرهان الأقصى لكتاب «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا» الذي ربما استطعنا، منذ الآن، صياغته على النحو التالي: هل تبدأ الاجتماعية الأصلية في مرحلة الانتقال إلى الموضوع، مرحلة مواجهة الآخر؟ أو إنها، بالأحرى، سابقة لطرح الآخر أي كذلك لطرح الأنا؟ وفي هذه الحالة، ألا يجب أن نتصور الهو، ذلك الشيء الغريب والذي لايمكن تسميته من أجل إشكالية للذات: انا- جمهور، جمهور أصلي- يخرج، بواسطته، تحليل الأنا (التحليل النفسي) من ذاته متقمصاً (وبوصفه) سيكولوجية الجماهير؟

إلا أن الوقت مازال مبكراً على طرح هذه الأسئلة. ولا يبدأ فرويد على كل حال، بالالتفات إليها. فكل شيء يجري، على العكس من ذلك، كما لو كان مكتفياً برد المسألة النفسية السوسيولوجية إلى مسألة علاقة الفرد بالآخر، وكما لو أن هذه الأخيرة قد تلقت، من قبل، حلها تحت اسم «التحليل النفسي». ومن أجل هذا تتبدى «سيكولوجية الجماهير» في البداية، كمناقشة - نريد ذاتها تهديماً - لطروحات السيكولوجية الاجتماعية وليس كسؤال تحليلي داخلي حول مفاهيم الأنا والنرجسية والموضوع إلخ . . . . فهذه الأخيرة مفروضة مسبقاً كأمر مقرر، وكأمر مقرر غير إشكالي. فعلى هذا الأساس، إذن، يشرع فرويد في تأسيس السيكولوجية الاجتماعية. ومبدأ هذا المشروع بسيط ويجد نصه في عنوان الفصل الرابع: «الإيحاء والليبيدو». وهو يقوم، بإيجاز، على تلخيص مختلف المفاهيم التي عالجتها السيكولوجية الاجتماعية بكلمة «إيحاء» ثم إبدال هذه الكلمة، بكلمة «ليبدو» أو «إيحاء» ثم إبدال هذه الكلمة بكلمة «ليبيدو» أو «حب» أو ترجمتها إليهما:

«إن ما يقدم لنا كتفسير من جانب المؤلفين الذين كتبوا في السوسيولوجيا وسيكولوجية الجماهير هو، دائماً، حتى لو تغيرت الأسماء، كلمة الإيحاء السحرية[8]».

وهذه الكلمة السحرية لن تكون، في نهاية المطاف، سوى حاجز، سوى ستار مكرس لإخفاء علاقات حب[9]. وترجمة كلمة «إيحاء» بكلمة «ليبيدو» تعمل، كما نرى، كاشفاً وتكشف، فضلاً عن ذلك، سبب الحجب (المقاومة، الكبت). ولا تحتاج السوسيولوجيا العليا إلى بناء نظرية جديدة للصلة الاجتماعية، ويكفيها أن تعيد إثبات الحقيقة المكتومة لتلك الموجودة من قبل بترجمتها، كلمة كلمة، إلى اللغة التحليلية. وهو ما يعني، في المناسبة نفسها، أن التحليل النفسي لايقول، هنا، شيئاً غير الذي تقوله السيكولوجية الاجتماعية، ولو قاله بطريقة أخرى. ولنستبق الإشارة إلى ما يلي: إن فرويد لايناقش الوقائع التي طرحها «علماء النفس الاجتماعي»، بل إنه يقترح، فقط، شرحاً آخر لها. وهذا الأمر لايمضي دون شيء من تقمص منافس

للسيكولوجية الاجتماعية. فما سوف يدور الأمر حوله في هذا التقمص، ويكفي أن نحس بذلك منذ الآن، لن يكون، إذن، شيئاً آخر خلاف (واقل من) هوية التحليل النفسي، أي قدرته على التميز عن السيكولوجية الاجتماعية والاحتفاظ بالكلمة الأخيرة، كلمة الختام. فما الذي يحصل، في الواقع، إذا تبين ان كلمة «ليبيدو» غير قادرة على ترجمة كلمة «إيحاء»؟ وأسوأ من ذلك« أيضاً، إذا ترجمت هذه الأخيرة، بدورها، الأولى؟ ألايكون هناك، بالنسبة للتحليل النفسي، خطر فقدان الهوية؟ وهل يستطيع، إذ ذاك، الاستمرار في السيطرة على هوامش ميدانه، هوامش ملكيته؟

إننا لم نصل إلى هذه النقطة بعد. ويجب أن نعرف، أولاً، من الذي ينافسه فرويد على وجه الضبط. إنه يتنافس مع كثيرين على مايبدو: مع غوستاف لوبون ووليام ماك دوغال اللذين كرس لهما الفصلين الثاني والثالث على التوالي، ثم مع تارد، ولو كان ذلك بطريقة التلميح (أما تروتر، فذكره لن يستدعى إلا في مرحلة لاحقة من التحليل: ذلك أنه لايستخدم مفهوم الإيحاء أبدا، وفرويد لاينوي أن يناقش، حالياً، غير «السحرة»). ومع ذلك، فهل من قبيل الصدفة أن يظهر لوبون أولاً؟ إن لوبون هو الأقرب إلى التحليل النفسي من بين كل هؤلاء العلماء النفسيين الاجتماعيين:

«لقد استعملنا، بصفة مدخل عرض لوبون لأنه يقترب، بتركيزه على الحياة النفسية اللاشعورية، اقتراباً عظيماً من سيكولوجيتنا الخاصة[١٠]».

على أي شيء يقوم هذا القرب؟ إنه يقوم، أولاً، على طريقة التصدي لمسألة الاجتماعية. فطريقة لوبون تريد نفسها، صراحة، سيكولوجية، وبالفعل فغالباً ماعد كتاب «سيكولوجية الحشود» (١٨٩٥) الكتاب الافتتاحي لعلم النفس الاجتماعي[١١]. إلا أنه يقوم، خاصة، وهذا ما يقربه من فرويد، على كون هذه السيكولوجية سيكولوجية للنكوص. فلوبون، مثل فرويد، يفسر «السوي» على أساس «المرضي». وبينهما قناعة مشتركة (مثل كل علم نفس نهاية القرن التاسع عشر) بأن المرضي يشهد على مرحلة من نمو الفرد والنوع تم تجاوزها (متكاملة وبالتالي.

مسترجعة)، وذلك عن طريق العودة، إليها. فالمرضي، ضمن هذا المعنى، ليس غير السوي، إنه على العكس من ذلك، السواء الأعلى، السواء الأصلي، والأصل (الجوهر) يمكن، إذن، أن يقرأ في العرض، . ومن هنا كون سيكولوجية لوبون الاجتماعية تتبدى كسيكولوجية حشود لاكسيكولوجية مؤسسات.

فالحشد، في نظر لوبون، هو من الاجتماعي والسياسي ما هو عليه المرضي بالنسبة إلى السوي - أي حقيقتهما المخبوءة: فتحت «المتمدن» يوجد «البربري» و«البدائي» وتحت الشعب يوجد الحشد و «الشيوعية البدائية»[١٢]، وتحت رجل الدولة، أخيراً، يوجد «القائد». فالفكرة، إذن، هي أن الحشد، وهو ظاهرة هامشية منذ بدايته، بل ظاهرة انتهاك للاجتماعية السوية، يكشف عن الجوهر العميق لهذه الأخيرة أفضل مما تكشف عنه المؤسسات الاجتماعية. إلا أن هذه هي، أيضاً، فرضية فرويد الذي كانت زاوية التصدي لديه هي هذه الزاوية بالضبط: فكل الأمثلة التي ذكرها كتاب «سيكولوجية الجماهير» (فتيات المدرسة الداخلية، ظواهر التعبد الجماعي، العشير البدائي الخ. . . .) ستكون هي نفسها، عملياً، أمثلة عن «الحشود السيكولوجية» ضمن معنى لوبون. وعندما سيتظاهر فرويد بمعارضة لوبون، المتهم بالاقتصار على الحشود الأولية، غير المنظمة والتي لايوجد «قادة» لها، بأمثلة عن حشود «صنعية»، منظمة تنظيماً عالياً، ومزودة بزعيم، فإنه سيفعل ذلك، كما سنرى، بكثير من عدم الاقتناع. فلوبون، من جهة أولى، لايعتقد أكثر من فرويد بإمكانية حشد دون قائد (هناك فصل كامل في كتابه مكرس لهذه المسألة)، ومن جهة أخرى، لا يحتفظ فرويد من «الحشود الصنعية» التي يحللها هو نفسه (الكنيسة والجيش) إلا بما يكفي لتعريفها بوصفها «حشوداً أولية» (جمهور اجماعي + زعيم). ومجرد كونه يتحدث عن «جماهير» بصدد الكنيسة والجيش هو، من جهة أخرى، أمر ذو دلالة في ذاته فعلاً: فحتى حين يلتفت فرويد نحو تشكيلات جماعية متميزة وذات بنى متسلسلة ومستقرة، فإنه لايهتم إلا بما هو خلفية مشتركة لها. وهذه الخلفية المشتركة - الدرجة صفر من الاجتماعية إذا شئنا وهو متفق في هذه الفكرة كل الاتفاق مع لوبون، هي الحشد، الجمهور. فالسوسيولوجيا العليا ستتخذ، إذن،

بالضرورة، صورة سيكولوجية للحشود أو (لاستعادة المعنى المعاكس الناجم، حقاً، عن جانكيليفتش) تحليل نفسي للجماهير.

ولكن التقارب بين فرويد ولوبون لايتوقف هنا، فسيكولوجية الحشود، في نظر لوبون، ليست سيكولوجية نكوصية فقط بل هي، أيضاً، سيكولوجية للاشعور. فالنكوص هو، في الواقع، نكوص إلى اللاشعور القديم: والحشد يعري «الأساس اللاشعوري» المشترك بين كل أعضائه والذي يجعلهم أبناء «عرق واحد». وهذا ما يفسر إلغاء الخصائص الفردية (ولكنها أيضاً، الخصائص الاجتماعية: للطبقة، للمهنة الخ . . .) لصالح ما يسميه لوبون «الوحدة العقلية» أو أيضاً «روح» الحشد. فالحشد يتصرف تصرف رجل واحد وذلك لأن أعضاءه محركون باللاشعور السلفي ذاته:

«أفعالنا الشعورية مشتقة من أساس لاشعوري مكون، خاصة، من مؤثرات وراثية. وهذا الأساس يحتوي على الرواسب السلفية التي لا تحصى والتي تؤلف روح العرق [. . . .]. إن ما يتشابه، فيه، كل، أفراد العرق هو، بشكل خاص، العناصر اللاشعورية التي تؤلف روح هذا العرق، وهم يختلفون فيما بينهم، في العناصر الشعورية التي هي ثمار التربية، وثمار وراثية استثنائية بشكل خاص [. . . .] إلا أن هذه الصفات العامة للطبع، المضبوطة من جانب اللاشعور، والتي يمتلكها، بالدرجة نفسها، تقريباً، معظم الأفراد الأسوياء في عرق ما، هي على وجه الدقة، تلك التي توجد، لدى الحشود، مشتركة. ففي الروح الجماعية تمحي قابليات الأشخاص العقلية وتمحي، بالتالي، فرديتهم. فالمتغاير يغرق في المتجانس، والصفات اللاشعورية تسود[١٣]».

إن لوبون وفرويد يستعملان، إذن، الكلمة نفسها. وهذا ما لا يعني المفهوم نفسه. ففرويد يسارع إلى الإشارة في أحد الهوامش إلى أن لاشعور لوبون يغطي ميدان اللاشعور غير المكبوت ـ «الهو، كما سميته فيما بعد» كما يقول في الطبعة الثانية[١٤]. ولكنه مازال ينقصه مدلول اللاشعور المكبوت. وإذا وضعنا هذا التدقيق ـ

وهو أساسي دون شك. جانباً فانه يبقى أن اللاشعورين يتشابهان كثيراً وأن فرويد لايفعل، في فترة أولى، شيئاً من أجل تخفيف هذا التشابه. ولايقتصر الأمر على أنه يوافق، دون تحفظ، على وصف لوبون لظواهر الحشد، بل إنه يسلم له، فضلاً عن ذلك، بأن هذا الوصف «يتفق جيداً مع الفرضيات الأساسية لسيكولوجية الاعماق لدينا[١٥]». ولذلك فإنه يعمل بجد لترجمة (أي لتملك) سيكولوجية الحشود لدى لوبون إلى لغة تحليلية. وترجمتها سهلة سهولة مدهشة: فالحشد عصي على التناقض، على المحاكمة «المنطقية، وبما أنه سريع التصديق، فإنه لايعرف شكاً ولادرجة في الثقة. وجمه مستحيل لأنه لايحتمل أي فاصل بين الرغبة وتلبيتها، إلى درجة اللامبالاة بالمحافظة على بقائه الخاص، والحقيقة الوحيدة التي يعترف بها هي الحقيقة النفسية (الصورة، الوهم، الكلمة السحرية»). ولكن ألم يعترف التحليل النفسي، منذ زمن طويل، بهذه الخصائص كلها للعمليات النفسية الأولية؟ فيبدو، إذن، إن المسألة، في ختام هذا التعداد، مفهومة. فسيكولوجية الحشود ليست شيئاً آخر خلاف سيكولوجية اللاشعور كما استخلصها فرويد من العصابات والأحلام الفردية. وبعبارة أخرى، فإن اللاشعور يصنع الجمهور والاجتماعية أو الجماعية القديمتين: وكل المسألة هي إذ ذاك، مسألة معرفة المعنى الذي يكون اللاشعور، ضمنه، هو الجماعي. أيكون ذلك لأنه مشترك بين كل الأفراد. وهي حالة تقع، فيها، السيكولوجية الجماعية، بالفعل، «في حدود السيكولوجية الفردية» كما يريد فرويد، بجلاء، أن يثبت؟ «أم أن ذلك لأنه، في حد ذاته، جماعي أو «اتصالي» إذا استخدمنا لغة باتاي. وهي حالة تتجاوز، فيها، السيكولوجية الجمعية داخلياً، حدود السيكولوجية الفردية؟ إن الجواب عن هذا السؤال هو ماسنراه فيما بعد).

على أي شيء، إذن، ينصب الخلاف مع لوبون، طالما أن هناك ظاهر اختلاف؟ إنه لاينصب، كما رأينا منذ قليل، على وصف لوبون السيكولوجي. وهو لاينصب، كذلك، على كلمة لاشعور. فهو ينصب، إذن، على اللاشعور الذي يعالجه لوبون. إلا أنه يجب أن ندقق فنبين أن اللاشعور «الوراثي» ليس هو الذي

يجد فرويد شيئاً ضده. فهذا اللاشعور تحت طائلة الاقتراب من العرقية. البيولوجية هو، أيضاً، لاشعور فرويد، وسوف نتبين ذلك من بقية البحث التي ستدخل بشكل واسع، فرضية تراث لاشعوري يجري تناقله عبر تطور الأنواع. ومعارضة فرويد تنصب، أكثر من ذلك بكثير، على ما يصنع أساس - أو بالأحرى لا أساس - نظرية اللاشعور لدى لوبون، أي نظرية الإيحاء المغناطيسي.

والواقع ان النكوص النظري الذي أجرته «سيكولوجية الحشود» لم يتوقف عند «الأساس اللاشعوري»، عند «روح العرق»، فـ «روح العرق» تشير فعلاً، عند لوبون، إلى درجة أولى في تنظيم الحشد. ذلك أنها دون شك، أكبر عمراً، أقدم، من كل الأشخاص الأفراد الذين تصهرهم في كل ولكنها، أيضاً، «روح» أي ذاتية، حتى لو كانت متجاوزة للفرد. وبما أنها هي نفسها بالنسبة إلى كل الأفراد، فهي أيضاً ما يعطيهم وحدة «شعب» وهويته، بكل خصائص الشعب وتقاليده و «مثله الأعلى» خاصة (والكلمة، هنا أيضاً، هي نفسها لدى فرويد). إن العرق «سيصبح حشداً، دون شك، في بعض الساعات، ولكنه سيوجد، وراء الخصائص المتحركة والمتغيرة للحشد، هذا الأساس المتين، روح العرق التي تحدد تحديداً وثيقاً تذبذبات شعب ما وتضبط الصدفة[١٦]».

ولكن هناك تحت العرق، وكما لو كان أساسه الهجين، المسخ، الحشد، عشير برابرة «لاصلة بينهم سوى قانون نصف معترف به لزعيم[١٧]» يتنبأ لوبون بعودته المهددة. وليس لهذا الحشد، على عكس العرق والشعب، أية هوية خاصة. إنه «غفل» بصورة عميقة، بل غير قابل للتسمية. لقد كان لاشعور العرق» أيضاً، أساساً، ذاتاً «متينة» مستقرة، دائمة، قابلة للتحديد. أما لاشعور الحشد، فهو لم يعد شيئاً من كل ذلك وهذا أولاً، لأنه ليس له أي محتوى خاص. تلك هي مفارقة الحشد من حيث أن التجانس لايتم، فيه، على أساس خلفية مشتركة، بل انطلاقاً من انعدام أية خلفية «ذاتية». ولوبون يلح على ذلك بقوة في البرهة نفسها التي يحاول، فيها، نشر أطروحة «روح» للحشد فوق فردية:

«ولكن الأفراد إذا اقتصروا، في الحشد، على صهر صفاتهم الخاصة، فسوف يكون، هناك، مجرد متوسط وليس خلقاً لصفات جديدة كما قلنا [. . .]. وإن أسباباً متنوعة تحدد ظهور صفات خاصة للحشود[١٩]».

ولكن، كيف تعرّف هذه الصفات الخاصة المتميّزة عن الصفات اللاشعورية الموروثة؟ إنها تعرّف، على وجه الضبط، بأنه ليس لها أية خصوصية. ولوبون يعدد ثلاثاً منها ـ هي «الشعور بقوة لاتغلب» و «العدوى العقلية» و «قابلية الإيحاء» - والأخيرتان منها (وأكثرهما حسماً في محاكمته) هما، بشكل واضح، من اللاصفات أو هما صفتان غير نوعيتين. وبالفعل، فإن قولنا إن «الآراء» و «المشاعر» تنتقل عبر الحشد بالعدوى يعني، في الوقت نفسه، إن أياً من أعضائه لايستخلصها من مخزونه الخاص وإن الحشد يتلقاها، في مجموعة، من الخارج، مثل فيروس. وقولنا إن الحشد قابل للإيحاء يعني، مرة أخرى، الشيء نفسه: فقابلية الإيحاء، كما يلاحظ فرويد في تلخيصه لكتاب «سيكولوجية الحشود»، لاتشير إلى شيء آخر خلاف العدوى بايحاءات واردة من «مصدر آخر[٢٠]». فسوف يكون هناك، إذن، حشود بقدر ما هناك من آراء ومشاعر موحى بها، وهذا يعني أن الحشود لاتملك هوية خاصة (ليس لها «روح»)، ومن المستحيل تعريفها مالم يكن ذلك بوصفها بأنها «متحركة»، «جبانة»، «قابلة للإثارة»، ثم، مؤكداً، بأنها «مؤنثة» (الهستيريا والتهتك ليسا بعيدين جداً[٢١]»). ويستحيل، كذلك، الحديث عن لاشعور للحشد. فليس للحشد لاشعور (موروث قديم إلخ. . .) وذلك، ببساطة، لأنه ليس أية ذات أو تجمع لذوات. وأكثر ما يمكن قوله هو أنه اللاشعور- «نفسه»، اللاشعور- الحشد أو اللاشعور - الجمهور: وهو ما ليس قاعدة ولا أساساً ولادعامة بل، بالأحرى، مادة طيعة مرنة، متلقية بصورة لامتناهية، دون إرادة، دون رغبة خاصة وغريزة نوعية، أي أنه جمهور مصفوفي.

إننا نرى بصورة أفضل، الآن، بأي معنى تكون سيكولوجية اللاشعور عند لوبون سيكولوجية «اجتماعية» وبأي معنى، أيضاً، تختلف اختلافاً عميقاً عن

سيكولوجية فرويد. فاللاشعور الفرويدي يصف الرغبات والتصورات والايهامات لدى ذات أحادية أساساً (ألا يتحدث فرويد، مثلاً، عن «المنتجات اللااجتماعية النرجسية للحلم[٢٢]؟»). وبالمقابل، فإن لاشعور لوبون غير ذاتي و «اجتماعي» بشكل لايقبل الحل، بقدر ما لايسمي سوى التواصل المباشر مع («تصورات، رغبات، عواطف) الآخرين قبل أي شعور بالذات وقبل، إذن، أي شعور بالآخر. وهو، في الحد الأقصى، نقل الأفكار، التخاطر[٢٣]. وحلول الذوات أو تداخلها هو، هنا، على صورة لم يعد، معها، يمكن الحديث عن انتقال (مشاعر، آراء بل، أيضاً، عن «انتقال لاشعورات) لأنه لم تعد هناك ذوات تتواصل فيما بينها: فأعضاء الحشد هم مجرد وسطاء يعبرهم الإيحاء (يتملكهم). والنموذج الذي يقود وصف لوبون، في هذا الصدد، كبير الدلالة: إنه نموذج الرعشة المغناطيسية للنائم المستسلم جسداً أو روحاً لإيحاءات المنوّم (الحركية والإدراكية والحسية إلخ...). فهل نتصور، بالفعل، حلولاً أشد كمالاً بين «الأنا» و «الآخر» (ضرورة الأقواس، هنا، تعني: تحت التنويم لا أكاد أميّز نفسي عن الآخر - أنا الآخر...)؟ هل نتصور، بشكل خاص، مثالاً أفضل على اللاشعور، ان النائم يعمل، فوراً، بايحاءات المنوّم دون أن يكون، هو نفسه، ماثلاً في تصوراته. ويمكن أن نقول إن خطاب الآخر يعمل فيه دونه (ولكنه «هو») وبصورة لاتقاوم، لاتقهر.

إلا أن قولنا إن التنويم مثال على واقعة اللاشعور مازال دون المطلوب فهو يؤلف، بالنسبة إلى لوبون، نموذجه. فيجب أن لاننسى أن عصر لوبون (وعصر «فرويد الفتى» ١٨٩٥) هو عصر المعادلة الكبيرة التنويم = اللاشعور. وكانت أعمال شاركو وليبولت وبرنهايم قد أتت على رد الاعتبار لمغناطيسية مسمر الحيوانية وأثارت ولعاً خارقاً للعادة لم يفلت منه فرويد[٢٤]: كما نعلم (أو، بالأحرى، كما لانعلم). فقد اكتشفت، فيها، بدهشة، إمكانية لاشعور (أو «آلية» في لغة جانيه) نفسي منذ أن بدأ التنويم يرد الأفراد نحو فعالية نفسية، دون شك، ولكنها مجردة من صفة الشعور: آلية، منعكسة، لا إرادية منفعلة[٢٥]. وهكذا، فإن التنويم، كما شرحه برنايهم، يشهد على السيكولوجية الأولى للفرد التي هي سيكولوجية للاشعور.

والتفكير، بالفعل، لاشعوري في البداية. فالدماغ، قبل أن يصبح شعوراً (شعوراً بالذات قابلية ارتكاس) مادة مرنة، نوع من الشمع يتلقى الأفكار («الايحاءات») الواردة من الخارج. أما التنويم الحقيقي، فلن يكون سوى نكوص (مدهش بصورة خاصة وقابل للتكرار تجريبياً) إلى هذه الحالة، حالة التلقي الولادي، «قابلية الإيحاء[٢٦]».

فإلى كل هذا المجموع من الفرضيات يستند، إذن، لوبون. وبناؤه ليس، من وجهة النظر هذه، أصيلاً قط، ما لم يكن ذلك في كونه «يطبق» نظرية الإيحاء على علم الاجتماع ويعرض، في الوقت نفسه، اكثف متضمناتها (بالرغم من كونه أكثرها إشكالية). ذلك أنه ما هي سيكولوجية المنوّم (السيكولوجية القديمة ـ اللاشعورية) إن لم تكن، بالفعل، سيكولوجية «اجتماعية»؟ فالعلاقة بالآخر قائمة فيها، مباشرة، على صورة علاقة (دون علاقة) الإيحاء المغناطيسي: فالمنوّم لا فرد، شبه فرد، على أساس أنه مستولى عليه من جانب (خطاب) الآخر. وإذا كان هناك لاشعور في هذه المناسبة، فيجب أن نقول، بكل ضبط، إنه لاينتمي إلى أي ذات (فهو يأتي من الآخر، بواسطة الآخر). وقد كان التنويم يقدم، جملة، نموذجاً يتصف بمفارقة كبيرة لسيكولوجية قبل فردية، قبل ذاتية. وكان يكفي، بالتالي، تجاوز إطار التنويم بين اثنين (الحشد المؤلف من اثنين، كما سيقول فرويد دون أن يكون هذا القول صدفة البتة) من أجل الوصول إلى التنويم الجماعي الذي يعرّف، من وجهة نظر لوبون، الاجتماعية والسيكولوجية القديمتين. وهذا يعني، ونحن نفهم سبب ذلك الآن، الاجتماعية القديمة بوصفها سيكولوجية قديمة:

«نعرف»، اليوم إن فرداً ما يمكن أن يوضع في حالة يطيع فيها، وقد فقد شخصيته الشعورية، كل ايحاءات الشخص الذي أفقده إياها ويقوم، فيها، بأكثر الأفعال مناقضة لطبعه وعاداته. إلا أن ملاحظات متأنية تبدو مبرهنة على أن الفرد الغارق، منذ بعض الوقت، في حشد فعال سرعان مايقع ـ نتيجة للتيارات التي تصدر عن هذا الحشد، أو لأي سبب آخر مازال مجهولاً ـ في حالة خاصة تقترب كثيراً من

حالة انجذاب المنوَّم بين يدي من نوّمه [. . . .] . إنه لم يعد واعياً لأفعاله . وفي حين أن بعض القدرات ، لديه كما لدى المنوّم ، تكون مدمرة ، فإن بعضها يمكن أن يصل إلى درجة قصوى من القوة . وسوف يقذف به تأثير إيحاء ما ، بشدة لاتقاوم ، إلى إنجاز بعض الأفعال . وهذه الشدة أكبر في الحشود منها في الفرد المنوَّم لأن الإيحاء ، وهو واحد لكل الأفراد ، يبالغ فيه حين يصبح متبادلاً[٢٧]»

ذلك هو ، إذن ، أصل المجتمع والفرد ـ الحشد الأصلي الذي سيشكل كل حشد إعادة ظهور أو تكرار له : شيء مثل الكتلة المغناطيسية ، المنوّمة ، غير المتميزة المتأثرة (أو ، بالأحرى المحركة) بإيحاءات . وبعبارة أخرى ، إن كل شيء يبدأ بالإيحاء . ولكننا نرى ، مباشرة ، أن هذا «الأصل» يفلت خارج ذاته وأنه ، في نهاية المطاف ، غير قادر على «إنشاء» أي شيء كان . فالحشد لا يولّد فعلاً ، أولاً ، أي فرد ، أية ذات على أساس أنه يردنا إلى سيكولوجية أقدم من كل سيكولوجية فردية (ومن جهة أخرى ، فإننا لانكاد نستطيع هنا ، إلا بصعوبة ، الحديث عن سيكولوجية ، عن «سيكولوجية للحشود» مثلاً) . ومن جهة أخرى ، فإنه يستحيل عليه ، أيضاً ، ولادة مجتمع إذا فهمنا من ذلك ، على الأقل ، كلية أو كياناً سياسياً يملك خصائص فوق فردية (استقلال ، سيادة إلخ . . .) ذلك أن أعضاء الحشد يؤلفون ، دون شك ، كلاً متجانساً بقدر ما يتحركون بالإيحاءات نفسها . ولكن هذه الوحدة تأتيهم من مكان آخر ، من «مصدر آخر» . وبما أن أعضاء الحشد غير قادرين ، بالتعريف ، على التصرف والتفكير من تلقاء ذواتهم ، فإن الإيحاءات تصلهم ، دائماً ، من «الخارج» من «آخر» ، وهذا يعني ، في الوقت نفسه ، أن أياً منهم لن يستطيع ، قط ، أن يكون أصل الإيحاء الأولي (الذي ينتشر بالعدوى ويوحّد الجمهور) . وسواء أكانت نظرية الإيحاء هذه تطبق على المستوى «الفردي» أم على المستوى «الجماعي» (ولكنها تتجنب ، بدقة ، هذا التعارض) ، فإنها ، ترد ، نهائياً ، إلى أصل غير قابل للتعيين ، مستحيل . فكما أن «الأنا» لاتستطيع أن تكون بداية نفسها ، كذلك فإن الحشد (الـ«نحن») لايستطيع أن ينشىء ذاته (وقدرته على إدارة ذاته أدنى أيضاً) ككيان اجتماعي أوكلية سياسية . فالإيحاء المنشىء ، إذا كان له وجود ، يجب بالضرورة ، أن

يأتيه من الخارج (مانعاً إياه، إذن، من الانغلاق على نفسه في البرهة نفسها التي يعطيه، فيها، وحدة وهوية) ومن «خارج» يتجاوزه، هو ذاته، إيحاء سابق (على أساس أن الموحي كان، في البداية، بموجب الفرضية، موحى إليه، وهكذا دواليك: فمن المستحيل القطع في حدود الحشد أو حواشيه الخارجية أو، إذا شئنا، في حدود الجماعة، أو الكل، وحواشيها الخارجية).

وبما أن الحشد يفلت من أية بداية، من أي مبدأ، فهو سيفلت، إذ ذاك، من كل إمارة من كل رئاسة. والأمر نفسه هو أن نقول بالفعل، إن أية ذات لن تنبجس، قط، من الكتلة الأولية وإن أي زعيم خارج من صميمه لن يستطيع إخضاعه له. وبما أن الخضوع (اللاذاتية، قابلية الإيحاء) هو القاعدة، فمن أين ستأتيه السلطة، السيادة، إرادة السيطرة (الخاصة، الفردية)؟ فلا شيء في فرضية الإيحاء البدائي يسمح، في نهاية المطاف، بقيام سلطة سياسية ما، أي القيام الذاتي والصنع الذاتي لذات (نرجس) تتقدم لتقول: «أريد»، «آمر»، «اطيعوا» إلخ . . . فالحشد، جملة، يعرّف باللاسلطة، وهو ما لايعني انعدام السلطة. فليست اللاسلطة، على وجه الدقة، الحرية دون قيود كما قد يفهم بأكثر مما ينبغي من السهولة. فإذا كان أعضاء الحشد يتملصون من كل سلطة، فذلك بالقدر نفسه (وتلك هي المفارقة) الذي لا يملكون، به، أية حرية يتخلون عنها. وبما أن الضياع أولي، فلا محل للتساؤل عن أصل الخضوع (المصلحة؟ الرغبة؟، العبودية الطوعية؟)، ولاعن كيفية قيام السلطة، السياسي، الدولة (بالتعاقد؟، بالقوة؟، إلخ. . . .). إن كل أسئلة الفلسفة السياسية هذه محبطة، هنا، مقدماً، منسوفة في مبدئها نفسه. ذلك أنه إذا كانت التبعية هي الأصل، فلا أصل للتبعية ولا، في الوقت نفسه للسلطة الأصلية. وبما أن القيادة (الأمر الإيحائي) أقدم دائماً، فعلاً، من الاتباع الذين تقودهم، فهي لاتنتمي إلى أي شخص. فلا يستطيع أي شخص أن يتملكها، أي أن يبدأ بالقيادة. فليس هناك، إذن، بداية للقيادة ولا وجود، إذن، للقيادة: فالحشد «الأصلي» وهذا ما ينبغي أن تكون عليه النتيجة المضبوطة لنظرية الإيحاء، هو مثل الأصل القديم، اللاسياسي البدائي.

تلك هي النتيجة، وتلك ما كان ينبغي أن تكون عليه النتيجة. ذلك أن لوبون يتراجع، بصورة كبيرة الدلالة، في برهة استخلاص هذه النتيجة (التي لاتصمد فعلاً: فهي لاتصنع نهاية ولابداية). وكل شيء يصطدم، في «سيكولوجية الحشود»، بالأمر الحاسم من جانب «زعيم»، «قائد» (في الألمانية: من جانب فوهرر). فالحشود، وتلك هي أطروحة الزعيم، تريد سيداً. وبعبارة اضبط: إن الحشود لاتريد شيئاً، فلها، إذن، سيد. وبالفعل، فإن «الأفراد المجتمعين في حشد يفقدون كل إرادة ويلتفتون، غريزياً، نحو من يملكها»، نحو «الرجل المزود بإرادة قوية»، فتصبح إرادته، إذ ذاك، الإرادة العامة، «النواة التي تتشكل حولها الآراء وتكتسب هويتها». وبعبارة أخرى، إن مجرد امتلاك إرادة يمنح القائد سلطة تزيد صفتها المطلقة («الاستبدادية» كما يقول لوبون) بكونها لا تصادف أية معارضة- وهنا تقع السلطة المغناطيسية، «القوة الموحية» أو، أيضاً، المكانة، وهي صفة غامضة تثير مشاعر [. . .] من المستوى نفسه الذي يكون عليه الإيحاء المعاني من جانب شخص منومّ[٢٨]». فلا يهمل لوبون، إذن، دور القائد البتة، كما يزعم فرويد عن سوء نية ملح، ولايدع في الطفل شخص المنومّ[٢٩]. وما يجري، بالأحرى، هو العكس: فيزيد في صراحة أطروحة الزعيم، المنوّم، لديه، كونها تدخل على طريقة أمر مفروض وكونها تنضب، في نهاية المطاف، في التأكيد الدوغماتي والغامض نهائياً القائل: «هناك زعيم»، «هناك مكانة مغناطيسية». ذلك أنه من أين أتى القائد «الأول»، بإرادته؟ بأية معجزة انبثقت هذه الفردية القوية من الجمهور الأصلي؟ إننا لانعرف عن ذلك شيئاً[٣٠] إن الأطروحة راسخة، وهي غير مبرهن عليها، أو أنها راسخة لأنها غير مبرهن عليها.

إلا أن هذه البادرة يجب، حتى في فظاظتها، ان تعنينا كثيراً ولو لم يكن ذلك إلا لأننا سنلقاها عند فرويد: فصورة الزعيم-المنوّم ستشكل، بدورها، المرجع الأخير في «سيكولوجية الجماهير» وستنبثق، فيها، بطريقة مساوية في فظاظتها وقسرها وديكتاتوريتها. وبما أن محرضات هذه البادرة هي نفسها هنا وهناك، كما سنرى، فإنه جدير بالجهد أن نتوقف عندها وقفة قصيرة ولو كان في ذلك استباق لما سوف يلي.

والأمر يدور، قبل كل شيء، حول حركة سياسية بصورة عميقة، حول نوع من استخدام للقوة، من انقلاب سياسي ينحاز انحيازاً عنيفاً للسلطة ضد اللاسلطة. فلوبون يخاف من الحشود (البربرية، المتعصبة، العمياء إلخ . . .) مهما كان الجاذب الواضح الذي تمارسه عليه. وليس هذا الخوف، كما أمكن أن يقال، خوف مفكر رجعي من الحشود الثورية (الكومونة ليست بعيدة، ووراءها الثورة الفرنسية) فقط. فالأعمق أساساً بكثير هو الخوف من قبل الأصل بوصفه قبل الأصل، ومن الدوار الذي يمكن أن تسببه[٣١]، وهو ما تنشأ عنه الرجعية، استعادة مقاليد الأمور. فينبغي وجود زعيم من أجل السيطرة وضبط تدفق الحشد الذي لايمكن السيطرة عليه بطريقة أخرى. وهذه الـ «ينبغي» هي ماتترجمه عبارة: «هناك زعيم»: سلطة مطلقة وكلية أفضل من انعدام السلطة . . . وتلك محاكمة كلاسيكية (محاكمة كل النظم الاستبدادية)، ولكنها تردنا إلى الحد الأقصى للسياسي، إلى حيث يتقرر هذا الأخير بكل المعاني. وبالفعل، فعلى حدود التهديد العديم الشكل (غير القابل للتحديد) للفوضى تنبثق، في نص لوبون، صورة الزعيم، الملجأ الأخير والضامن الاسمي لتماسك الكيان الاجتماعي. وصورة الزعيم، وحدها، هي القادرة على إعطاء شكل للفوضى وهذا الشكل هو السياسي.

أو أنه الشكل ـ الذات. ذلك أن الزعيم، كما قرأنا منذ قليل، هو ذات. بل هو، بالضبط كله، الذات. وذلك، أولاً، لأنه لا توجد سوى «إرادة قوية» واحدة، سوى منوِّم واحد (ما الذي يحدث لو وجد اثنان أو عديدون؟)، وذلك، أيضاً، لأن الحشد يتقمصه تقمصاً كاملاً، يؤلف جسماً أو كتلة اجماعية، يتصرف كرجل واحد إلخ . . . فالوحدة السياسية تعادل بالضبط، هنا، وحدة ذات. وللحشد «روح» (هي «قانون الوحدة العقلية للحشود»)، وهذه «الروح» هي الزعيم. فنحن نرى إذن أن لوبون يبرز ببادرة واحدة، السياسي والذات. فلا وجود لكيان سياسي ما لم يكن هناك، في الانطلاق، فرد. وإذا كان الأمر كذلك، فهو لأن الكيان السياسي

يعرف بوصفه فرداً كبيراً. إن هذا التواطؤ بين الشكل - السياسي والشكل - الذات الذي نلقاه لدى فرويد كما نلقاه لدى لوبون (ولكن ليس لديهما فقط: فهو يرسم المفهوم السياسي الحديث) هو ما ينبغي علينا تأمله بعد الآن. وهو يجعلنا نتنبأ، منذ الآن، بأن كل ما يمس مخطط الذات، بطريقة أو بأخرى، سيهدد، في الوقت نفسه، السياسي والعكس صحيح.

إلى أية نقطة تستعيد «سيكولوجية الجماهير»، في منطقها العميق وحتى في حرفيتها، أطروحات «سيكولوجية الحشود» حول الزعيم المنوّم؟ إن هذا ما سوف تسنح لنا الفرصة، واسعة، للتحقق منه فيما يلي. من أين ينجم، إذن، كون هذا القسم من محاكمة لوبون هو، على وجه الدقة، الذي تنصب عليه انتقادات فرويد؟ وبالفعل، فانه ينهي تلخيصه لسيكولوجية الحشود بتذكير بنظرية القائد وذلك ليعلن عن عدم رضاه: «ما يقوله لوبون عن قيادة الحشود أدنى نوعية وأقل سماحاً بتبين القوانين التي تنظم هذه الظاهرة [. . .]. لايستطيع المرء أن يمتنع عن أن يجد أن مايقوله لوبون حول دور القادة وطبيعة المكانة لايتفق، تماماً، مع تصويره اللامع لروح الحشود». لماذا هذا التحفظ؟ أهو لأن فرويد يرى، جيداً جداً، الطابع القسري والتعسفي لنظرية القائد؟ أيكون هذا للدعوة، نتيجة لذلك، إلى نظرية للجماهير دون زعيم، إلى نظرية عديمة الرأس للصلة الاجتماعية أخيراً؟ ليس ذلك هو السبب ابداً. ففرويد من قلة الاختلاف مع لوبون حول ضرورة التسليم بزعيم في أصل الكيان الاجتماعي وعلى رأسه بحيث لن يكف، بصورة غريبة جداً، عن لومه على كونه لم يلح على هذه النقطة إلحاحاً كافياً. فاعتراضه لاينصب، إذن، على البنية العضوية-السياسية للحشد (للمجتمع)، بل على العكس تماماً. فالاختلاف لاينصب على ذلك بل ينصب، فقط، على النظرية التي يطرحها لوبون لتفسيره، وبعبارة أخرى على نظرية الإيحاء.

الإيحاء

حول هذه النظرية، خاصة، تتبلور المناقشة، فعلاً، منذ الفصل الرابع. فما لا يرضى عنه فرويد هو تفسير السلطة (وبالتالي تفسير المجتمع) بـ «المكانة» الإيحائية للقائد وبقابلية المقودين للإيحاء بصورة تناظرية. إن هذا التفسير لا يفسر شيئاً. والنقد موجه، بالتأكيد، إلى لوبون، ولكنه يشمل، أيضاً، تارد وماك دوغال (الذي خصص له الفصل السابق): إن «تقليد» الأول و «السريان التعاطفي» لدى الثاني ليسا، قط، سوى مرادفين لـ «الإيحاء». ولا ينبغي أن نتوقف لنتحقق من الأساس السليم لهذا التأكيد الأخير. ونستطيع أن نبين ذلك تفصيلاً، ولكن هذا الأمر سيكون عديم الفائدة ونافلاً: فكل شيء يتوارد لديهما، كما لدى لوبون، نحو الكلمة السحرية، كلمة «إيحاء»[32].

والمهم هنا، هو أن كل شيء يتوارد، لدى أولئك وهؤلاء، نحو كلمة برنهايم ونظريته. ذلك أن اعتراضات فرويد، منذ ذلك الحين، جاهزة: ألم يدن التحليل النفسي، منذ بداياته، نظرية الإيحاء وممارسته؟ وأفضل من ذلك، أليس رفضهما هو الذي أدى إلى قيام التحليل النفسي كتحليل نفسي؟ ألم يكن ذلك فعل القطيعة الفرويدية نفسه؟ فيبدو جيداً، إذن، إن كل شيء يجب أن يلخص، في نهاية المطاف، في مناقشة قديمة، مناقشة التحليل النفسي مع ما قبل تاريخه الخاص. وبما أن التحقيق قد اختتم وحدد الفاعل الرئيسي، فإن الدعوى يمكن أن تبدأ الآن.

ولنستمع، بالتالي، إلى قرار الاتهام، إنه مزدوج: فهو ينصب، في وقت واحد، على استخدام التنويم لغايات علاجية وعلى مفهوم الإيحاء.

١ ـ إن الإيحاء التنويمي، كما كان يمارسه برنهايم، استبدادي وعنيف وظالم لأنه مخضع. إن الاتهام العنيف جداً من نموذج أدبي، أي أخلاقي ـ سياسي، ويصدر عن حقوق الذاتية الحرة: فقد كان لمرضى برنهايم، بالتأكيد، «الحق في معاكسة الإيحاء عندما كانت تجري محاولات إخضاعهم بواسطته». وهذا الإعلان لحقوق المريض يرد، مؤكداً، إلى كل سلسلة البواعث «التقنية» التي ادعاها فرويد في مكان آخر لتبرير التخلي عن العلاج التنويمي (عجز التنويم عن إزالة المقاومات، عن منع عودة الاعراض إلخ . . .). ولكن هناك ما هو أكثر، والوجدان التحرري هو الذي يظهر هنا. فنحن نتذكر، دون شك، أن القواعد الأساسية للتقنية التحليلية تقوم، كلها، على أنه يجب اللجوء إلى سياسة مناهضة للتعسف. وعلى هذا النحو، فإن قرار التخلي عن التنويم لتركيز العلاج على «التداعيات الحرة» وتحليل المقاومات مبرر دائماً، في نهاية المطاف، بضرورة تحرير خطاب (لاشعور) الشخص من كل تأثير خارجي. وبالمقابل، فإن الإيحاء التنويمي يغتصب اللاشعور. فهو يطبع عليه شيئاً ما من الخارج بدلاً من أن يزيل، بصبر، العوائق الداخلية التي تمنع الشخص من إعادة تملكه بوصفه لاشعوره[٣٣].

والأمر هو نفسه بالنسبة إلى مطالبة المحلل بالامتناع عن كل تدخل على مستوى الواقع وعن كل قصد تربوي: وهدف هذه القاعدة، هنا أيضاً، هو حماية حرية المريض بمنع التحليل من أن ينحدر، من جديد، إلى إيحاء[٣٤]. وضمن هذا المعنى، فإن العلاج التحليلي يقابل، دائماً، بالعلاج الإيحائي معارضة عملية تحرير لعملية اخضاع (أما كون الأمر هكذا في الواقع، حقاً، فتلك مسألة أخرى لا نتصدى لها هنا). فنحن نرى أن الأمر يدور، هنا، حول شيء سياسي وأنه ليس من قبيل الصدفة أن يتحدث فرويد، الآن، عن «استبدادية» الإيحاء. فقد حصل، في منشأ التحليل النفسي، ما يشبه ثورة أو تمرداً على سلطة المنوّم التي لايمكن تبريرها. ويجب أن نعرف كيف نتذكر ذلك عندما سيدعونا فرويد إلى التفكير في المجتمع، في جوهره، بوصفه عشيراً خاضعاً لأب مستبد ومنوّم. فهل سيكون في ذلك، إذ ذاك، تناقض أوقطيعة مع مسعى التحليل النفسي المحرر من الضياع؟ إن الموجود هو، بالأحرى، استمرار عميق داخل «سياسة ذات» واحدة إذا استخدمنا لغة لاكو ـ لابارت ونانسي.

٢ ـ إن الإيحاء، وهو مفهوم تسلطي ومفسر لكل شيء، لا يفسر ذاته. فهو، في الواقع، وبرنهايم قد عرضه بوصفه «واقعة أساسية في الحياة النفسية»، دون خلفية مشابهاً بذلك، بعض الشيء، العلبة التي يسحب الساحر منها الأرنب. والإيحاء يمشي في الفراغ ولا يقف على قدميه:

كان القديس كريستوف يحمل المسيح

وكان المسيح يحمل العالم بأسره،

فقل لي، إذن، أين كان

القديس كريستوف يضع قدميه؟

وسخرية فرويد تغدو، هنا، مفترسة، مقذعة، ولكننا نرى أنها تنطلق من خوف إزاء هوة ما. إن فرويد يريد أن تكون قدماه على الأرض، وهذا يعني أنه ينبغي أن تكون، هناك، أرض، قاعدة، أساس، ذات. إنه، مثل ديكارت التأمل الثاني، يقتضي نقطة لأرخميدس، نقطة ثابتة ومضمونة يعمل، انطلاقاً منها، على «سحب الكرة الأرضية من مكانها». ومثل ديكارت، سيسعى إلى ذلك فيما هو، بالنسبة إلى السلالة الديكارتية، الأرض الثابتة، الأساس: في الذات. وليس ذلك، بالتأكيد، في الذات المفكرة، بل في ذات الليبيدو، في الرغبة. فتحت التنويم، ووراء الإيحاء، وبقية الفصل ستعلمنا بذلك، يوجد ليبيدو، حب. ذلك أنه إذا كان يدع نفسه يمتلك من جانبه، فذلك لأنه، في مكان ما من صميم ذاته، يرغب في ذلك ويستمد منه لذة. فالعبودية يجب أن تكون، في مكان ما، طوعية. ينبغي ذلك. فغير القابل للتفسير، غير المقبول (يستحيل فصل المقتضى النظري عن أساس الحرية وأوامرها الأخلاقية) هو أن لا يكون هناك شخص يريد أو يرغب في أي شيء كان ـ ما عدا الموحى إليه الغريب والمقلق والخاضع، دائماً، من قبل، التابع لارادة آخر. فمن «قبل ذلك إذن»، في عام ١٨٨٩، كان هذا الأمر قد أيقظ، لدى فرويد، معارضة صماء، نوعاً من المقاومة أو معاكسة الإيحاء وارداً من أعماق ذاته.

ويجب أن نتوقف لحظة عند نبرة هذه الاعتراضات. ذلك أنها، وهذا غريب جداً، لاتتجاوز، قط، في هذه الصفحة، عتبة مجرد السخط.

ويزيد الأمر غرابة ان هذا الموقف العاطفي جداً الذي كان لفرويد مع برنهايم يأتي، بشكل واضح، مكرراً لموقف التحليل النفسي الأصلي: التخلي عن العلاج النفسي الإيحائي والطريقة التطهيرية لصالح التداعيات الحرة، رفض اللاشعور «التنويمي» لصالح لاشعور مكبوت وديناميكي، فقدان الاهتمام بـ«النوم المسبب»، لصالح تحليل الأحلام «التلقائية» إلخ . . . فقد كان ينتظر، إذن، من فرويد أن يحاكم، أن يبرر تحفظاته ويقدم وقائع متناقضة مع نظرية برنهايم. إلا أن شيئاً من هذا لايحدث. لماذا؟ سيكون الجواب، بالتأكيد، إن ذلك لم يكن ضرورياً لأن فرويد يستند ضمناً، هنا، إلى نقد سبق أن قام به في مكان آخر. وكل ذلك يرد إلى «المعروف جيداً» في التحليل النفسي. ومع ذلك فهل هذا مؤكد؟ هل نعرف، حقاً، عن أي شيء انفصل التحليل النفسي ولماذا؟ ذلك أن الإيحاء التنويمي قد رد، دون شك، إلى ظلمات التحليل النفسي الخارجية والسابقة. ولكنها ردت، على وجه الدقة، كظلمات: فقد رفضت دون أن نعرف، بالضبط، ما الذي قد رفض. وفرويد يعترف بذلك في مقطع شرطي بصورة غريبة يلي، مباشرة، هجومه على برنهايم:

«عندما اتصدى، الآن، للغز الإيحاء، بعد أن ابتعدت عنه ما يقرب من ثلاثين عاماً»، أجد أن لاشيء قد تغير فيه [. . .] ولكن أي ايضاح لم يقدم حول جوهر الإيحاء «أي حول الشروط التي يعاني المرء، ضمنها، تأثيراً دون سبب منطقي كاف[٣٥]».

إن فرويد يتحدث، هنا، عن «أدبيات هذه السنوات الثلاثين»، بالتأكيد، ولكن الشيء نفسه ينطبق على الأدبيات التحليلية. فلا شيء، على مايبدو، يسمح بأن نعد هذا المقطع مجرد انتقال بياني، إذ يتظاهر فرويد بالجهل ليبدده بصورة أفضل بعد ذلك. فالإيحاء التنويمي مازال اسم لغز (الفصل العاشر)، شيئاً صوفياً وغامضاً

(الفصل التاسع) مغلقاً بصورة غريبة (الفصل العاشر). وفرويد بقي، كما قال، بعيداً عن هذا اللغز، على مسافة ما منه. وعلى الفور، تعود السخرية الأولية إلى مرسلها، وتعود الكلمة السحرية كلغز. فالسحر لم يبدد، بل جرى تجنبه فقط، كما يتجنب المرء مكاناً عالياً يسكنه أشباح وعائدون. وبعبارة أخرى، فإن التخلي عن التنويم لم يتخذ صورة تغيير نظرية الإيحاء داخل نظرية أقوى.

لقد دار الأمر، بالأحرى، حول رفض، رد، مقاومة صماء تشبه أن تكون غامضة بالنسبة إلى ذاتها. أما التنويم، فإن فرويد لم يعد، ببساطة، يريد أن يعرف عنه شيئاً. فهل يشكل رفض لغز قطيعة معرفية؟ الجواب هو «كلا» بكل وضوح. إنه، على الأكثر، اطراح، كما ينبغي أن يقال، لو لم يكن مفهوم الاطراح غير قادر على تفسير تأثيرات الارتداد، العودة، أو الوساوس التي تهدد، هنا، التحليل النفسي في اقرب النقاط إليه.

ذلك أنه يجب أن نعرف أن الإيحاء قد عاد إلى التحليل النفسي كتحليل نفسي. فتبعية المنوَّم لمنوِّمه وقيام صلة اصطفائية، حصرية وتنويمية والإيحاء، وحتى نقل الافكار [٣٦]، كل ذلك عاد إلى الانبثاق في صميم العلاج التحليلي نفسه على صورة التحويل. وفرويد نفسه هو الذي يقول هذا في مقطع من «محاضرات المدخل إلى التحليل النفسي» ينبغي أن نستشهد به بصدد المقطع الذي يشغلنا. وهو مثله في ازدواج القيمة والشرطية والتردد:

«يجب الاعتراف لكل رجل سوي بالقدرة على تركيز الطاقة الليبيدية على الأشخاص. والميل إلى التحويل الذي تبيناه عند العصابيين [. . .] لايؤلف سوى مبالغة خارقة لهذه القدرة العامة [. . .].

وهكذا، فإن برنهايم قد برهن عن حصافة خاصة عندما أقام نظرية الظواهر التنويمية على التقرير القائل إن كل الناس «قابلون للإيحاء» ضمن بعض الحدود. وليست «قابلية الإيحاء» لديه سوى الميل إلى التحويل مأخوذاً بصورة ضيقة قليلاً،

أي مع استبعاد التحويل السلبي. إلا أن برنهايم لم يستطع، قط، أن يقول ما هو الإيحاء حقاً وكيف يتم. لقد كان، بالنسبة إليه، واقعة أساسية لم يكن في حاجة إلى تفسير أصولها. فهو لم يرَ صلة التبعية القائمة بين «قابلية الإيحاء» من جهة، والجنس وفعالية الليبيدو من جهة أخرى. ويجب أن نتبين أننا إذا كنا قد تخلينا، في تقنيتنا، عن التنويم، فإن ذلك قد جرى من أجل أن نكتشف، من جديد، الإيحاء على صورة التحويل[٣٧]».

إنها جملة مخيبة جداً وتوقف، منذ ورودها، كل المحاكمة لأمد طويل كما يبدو[٣٨]. ذلك أنه ما الذي يؤلف خاتمة المطاف: التحويل (الليبيدو)؟ أم الإيحاء؟

وإذا كان التحويل يترجم الإيحاء، أو كان الإيحاء يترجم التحويل، فأين هو الموقف من هذه القابلية المتبادلة للترجمة، من هذه المحاكاة المفهومية؟ إلا تهدد بالاطاحة بالثقة بترجمة وحيدة الاتجاه، وفي المناسبة نفسها بالثقة بعلم الترجمة هذه (ترجمة التحويل، الانتقال، التحريف إلخ...) الذي هو التحليل النفسي؟ ألا يهدد، خاصة بجعل التحليل النفسي عاتماً بالنسبة إلى ذاته؟ ذلك أنه إذا كان التحويل والإيحاء هما الشيء نفسه باسمين مختلفين، فإن «لغز» الإيحاء يصيب، حتماً، التحويل، وكل ما تضبطه هذه الكلمة (هذا اللغز، هذه الكلمة السحرية) في التحليل النفسي، أي كل التحليل النفسي إلى حد ما.

وهكذا نرى أن رهان المناقشة مع برنهايم والسيكولوجية الاجتماعية ليس ضئيلاً. فالأمر يتصل، جملة، بأصالة التحليل النفسي، بقدرته على تسوية مسألة أصل الإيحاء وأساسه، وبالتالي مسألة أصله وأساسه الخاصين دفعة واحدة. ونحن نرى ان هذه المسألة لم تتم تسويتها من قبل خلافاً لما يمكن أن تحملنا سخرية فرويد وخفته على ظنه: فما زال الإيحاء، بعد ثلاثين سنة، لغزاً بالنسبة إلى التحليل النفسي. فيجب، إذن، أن نتوقع من فرويد أن يواجه، وقد وصل إلى هذه النقطة، اللغز، أن يتوقف أمام أبي الهول هذا. ولكن ذلك لم يكن. فما كاد يجري التعرف على اللغز حتى جرى تجنبه، التطهر منه فوراً. والمقطع الذي يلي يدع الإيحاء

التنويمي، حرفياً، لابهامه من أجل أن ينتقل إلى المعروف جيداً، إلى «مفهوم الليبيدو الذي أدى لنا خدمات بالغة الكبر في دراسة العصابات النفسية[93]».

وسوف يعترض، دون شك، بأن العكس هو الصحيح وبأن فرويد لايلتف حول الصعوبة بل يلجأ، على العكس من ذلك، إلى الليبيدو لحل اللغز. وهذا مؤكد ولامجال لجهله. إن الأمر يدور حقاً، بالنسبة إلى فرويد، حول تبديد لغز الإيحاء التنويمي برده إلى أساسه الليبيدي وهذا مطابق، ويجب أن نذكر بذلك، لما طرحه، دائماً، في هذا الصدد. ففي عام ١٨٩٠، رسم، فعلاً، في «العلاج النفسي»، موازاة بين التنويم والحب[٤٠]. وهذه الموازاة تحولت إلى نظرية تفسيرية حين أفهمته حادثة حمل آنا العصبي وتجليات أخرى لـ«الحب التحويلي» كما سيذكر في ترجمته الذاتية، الطبيعة الشهوية لـ«العنصر الصوفي العامل وراء التنويم[٤١]». وقد وسعت هوامش مبعثرة في «دورا»[٤٢] و«ثلاثة أبحاث»[٤٣] و «خمسة دروس»[٤٤] إلخ ....هذه الفكرة التي أعطاها فيرنزي صياغة، عام ١٩٠٩، في «التحويل والاستبطان»[٤٥]: فالتنويم تحويل، أي إعادة أو «تكرار» بواسطة نقل إلى شخص الطبيب لتعلق ليبيدي أو لصلة ليبيدية أقدم. وكل ذلك كان، بالتالي، منذ زمن طويل، مقرراً. ولكن، لماذا يجري الحديث، إذن، عن لغز؟ ومرة أخرى فإن حيرة فرويد ليست تظاهراً، وسيثبت ذلك ما يلي الذي سيعيد اللغز إلى الظهور ليس كلغز محلول البتة، بل كلغز لم يمس.

وهو ما يعني، كذلك، أنه سيعيد إظهاره كلغز بالنسبة إلى نظرية الليبيدو. والأمر لايدور، ضمن هذا المعنى، حول الادعاء بأن فرويد لايسعى إلى حل المسألة بل، بالأحرى حول الإشارة إلى غرابة الطريقة التي تجعله يطرح حلاً ـ الحل الليبيدي ـ أتى على الاعتراف، ضمناً، بفشله. ذلك أن المسألة، هنا، هي بوضوح مسألة الحل. ألم يكن من الأجدى تغيير الحل لتجنب عودة اللغز إلى الانبثاق بعد قليل بصورة متزايدة الشدة والاستعصاء على الضبط؟ أليس محيراً أن يتشبث فرويد بإيراد حل منذور للفشل مقدماً؟ ألا يجب أن نرتاب بوجود تماسك صلب جداً لمقاومة وراء هذا الانعدام في التماسك؟ بوجود مقاومة للأنا كما هو الأمر دائماً؟

لندع هذه الأسئلة معلقة بعض الوقت، فسوف نلقاها فيما بعد بالضرورة. ولنفحص، الآن، «الحل» الذي يقترحه فرويد. ويجب أن لاننسى أن كل هذه التحليلات تجري من أجل حل ما سوف يسميه الفصل الثامن، هنا أيضاً، «لغز تكوّن جمهور». وبالفعل، فإن الأمر يدور، هنا وهناك، حول اللغز نفسه، لغز «التأثير» الإيحائي: فبما أن مفهوم الليبيدو قد سمح بعد الآن، وتلك هي الفرضية، بتسوية هذه المسألة على مستوى السيكولوجية الفردية، فيجب أن يكفي هذا، وتلك هي الفرضية الإضافية، لتطبيقه على سيكولوجية الجماهير. والمحاكمة بسيطة وتقوم على تركيز التفسير، بصورة سابقة لكل قابلية للإيحاء ولكل سيطرة لآخر على الأنا، على الرغبة التي تسود الخضوع وليس، بعد، على سلطة المنوّم وهذا يعني تركيز التفسير على رغبة الفرد. والبحث عن مفتاح السيكولوجية الجماعية يجب أن يتم، طبقاً للتصريحات التمهيدية للبحث، في السيكولوجية الفردية. وهذه بالتالي، هي الفرضية.

«سوف نجرب، إذن، فرضية كون علاقات حب (أوصلات عاطفية إذا استعملنا تعبيراً معادلاً) تؤلف، كذلك، جوهر روح الحشد[٤٦]».

ولكن، ما هي علاقة الحب؟

ما هي، بشكل خاص، إن لم تكن صلة وجدانية أو عاطفة؟ أهي الشيء نفسه الذي تكون عليه صلة عشقية، ليبيدية كما يشير قوس فرويد على ما يبدو؟ إننا مازلنا لانعرف عن الأمر شيئاً. وكل ما يمكن أن نقوله، الآن، هو أن التعبير الثاني «أكثر حياداً» من الأول كما تقول ترجمة جانكيليفتش التفسيرية. فالإشارة، فيه، إلى الجنس أكثر إبهاماً، أكثر تراخياً. وقد أتى فرويد، من جهة أخرى، على الإلحاح على ذلك في السطور السابقة كما لو كان يتنبأ، من قبل، باعتراض: إن مفهوم الليبيدو مستعار من نظرية الوجدانية (وهو تعبير غير مألوف لديه) ويجب أن نفهمه، هنا، بمعنى واسع جداً، «موسع». وهو يشير، في الواقع، إلى طاقة الدوافع المتنوعة المجتمعة تحت اسم الحب. ولاشك في أن الحب يرد دائماً، وفي نهاية المطاف، إلى

الحب الجنسي حقاً، أي إلى الاتحاد الجنسي، كما لو كان ذلك نواته. ولكنه يشمل، كذلك، كل الأشكال المشتقة والمتحولة لهذا النزوع الأساسي إلى التقارب، بل هذا الانصهار وإلى التضحية بالذات: كالصداقة والصلات العائلية وحب الإنسانية وحتى حب الذات (كوحدة نرجسية). ومفهوم الحب، موسعاً على هذا النحو، يعادل، طبقاً للطروحات المقدمة، قبل سنة، في «ماوراء مبدأ اللذة»، الايروس الأفلاطوني مفهوماً، في وقت واحد، كحب أفلاطوني وكقوة مجمعة، موحدة (مع الإشارة الضمنية، هنا، إلى أسطورة الخنثى في «المأدبة»).

إن عدم تحديد مدلول الصلة الوجدانية، أو حياده، ليس، إذن، من قبيل الصدفة. فهو يقابل شيئاً من عدم التحديد أو الحياد في مفهوم الليبيدو. وهكذا يجري تنبيهنا سلفاً إلى أن علاقات الحب التي تشكل جوهر الاجتماعية قد لاتكون، بالضرورة، من نموذج «الحب الجنسي ذي الهدف المباشر». وما هو مؤكد، على كل حال، هو أنها تكون صلة، صلة اجتماعية: فالعلاقات الوجدانية تصل بين أعضاء الحشد، تربطهم ببعضهم، ترصهم بحيث يؤلفون وحدة، جمهوراً.

ولكن، ماهي الصلة إذن؟

يجب أن ننتبه إلى تعبير «صلة» هذا الذي لايأتي، هنا، صدفة. فالأمر يدور، كما نعلم، حول أحد أكثر مدلولات الجهاز الفرويدي حسماً (أحد أكثرها إشكالية أيضاً). فهو يقدم، بالفعل، أهم مفاهيم الاتحاد مأخوذاً بوصفه تشكيلاً لوحدات متماسكة، متجانسة كثيفة. وكان فرويد، منذ «المحاولة»، يرى في صلة الطاقة الحرة أو غير المروضة شرطاً لقيام وحدات مستقرة، شرطاً للشحن الثابت: فالأنا، مثلاً (ولكن هذا المثال ليس أي مثال كان)، هي «كتلة من عصبونات من هذا النوع تحافظ على شحنتها، أي تكون في حالة ارتباط، وهو ما لايمكن، دون شك، أن يحدث إلا بتأثيرها المتبادل[٤٧]». وهذه الفرضية هي ما أتى التأمل في «ماوراء مبدأ اللذة» بالضبط، على تضخيمها بنسبته إلى الصلة دوراً عظيماً في منتصف الطريق بين السجل الاقتصادي والسجل البيولوجي. فالأمر يدور، بالفعل، حول «أبكر»

وظائف الجهاز النفسي و «أهمها»، حول الوظيفة القائمة على ربط كميات الإثارات الهدامة الواردة من الخارج من أجل السيطرة عليها، وذلك حتى قبل تدخل مبدأ اللذة كـمـيل إلى انطلاق اللذة، إلى صلة اللذة[٤٨]. والصلة، بشكل أعم، هي الوسيلة التي تستخدمها دوافع الحياة (الايروس) للمحافظة على تماسك المادة الحية وقوامها وتشكيل وحدات جديدة[٤٩]. وهكذا فإن العضويات الوحيدة الخلية تؤجل (دافع) موتها الخاص بارتباط بعضها ببعضها الآخر داخل «حالة خلوية» أو ، أيضاً، بربط إثارات واردة من الخارج. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى كل الوحدت العضوية ذات المرتبة الأعلى: فمختلف العضويات تعمل، دائماً، بترابطها مع الآخر، أو مع الخارج، بتوحدها معه وبتوحيده فيها برباط أو وحدة، على تحييد النزوع المفكك، المهلك الذي يدفعها إلى أن تبقى« وحدها، أي إلى أن تعيش وتموت وحيدة شبيهة، قليلاً، كما يقول فرويد، بخلايا السرطان «النرجسية[٥٠]».

هذا هو كل التأمل الاقتصادي-البيولوجي (الذي يشكل، إذن، ويجب أن لاننسى ذلك، الخلفية النظرية الثابتة لكتاب «سيكولوجية الجماهير») الذي يمتد به فرويد، هنا، إلى الحشد متصوراً بوصفه عضوية اجتماعية أو، إذا فضلنا ذلك، بوصفه حالة خلوية عليا. ذلك أنه إذا كان الحشد، كما كان يقترح لوبون (وفرويد يسلم بذلك بعده)، «كائناً مؤقتاً، مؤلفاً من عناصر متغايرة تتلاحم برهة، كما تشكل خلايا الجسم، باتحادها، كائناً جديداً تماماً[٥١]»، فإن ذلك يجب أن يعود إلى الصلة الشهوية كمبدأ للعضوية، للكائن الملتحم، للتجمع المنتظم. إن كل ذلك يجب أن يعود إلى ايروس:

«يجب أن يربط الجمهور، بكل بداهة، إلى بعضه بعضاً من جانب قوة ما. وما هي القوة التي تنسب إليها هذه العملية إن لم ننسبها إلى ايروس الذي يبقي على كل ماهو موجود في العالم معاً[٥٢]».

تلك، هي، إذن، الفرضية: ايروس بوصفه صلة اجتماعية بدائية، بوصفه عصبة بدائية[٥٣]. إن النزوع إلى تشكيل عصبة أو جمهور يمثل، في هذه الفرضية،

استطالة بيولوجية للتعدد الخلوي في كل العضويات العليا[٥٤]. والفرد يضحي بخصوصيته الخاصة من أجل هذا «الفرد الكبير» الذي هو الجمهور[٥٥]، كما تضحي الأنا النرجسية بليبيدوها في سبيل الموضوع، علماً بأن الأمر يدور حول مماثلة تناسب يكون كل فرد، فيه، (الأنا النرجسية مثلاً)، رابطاً حيوياً بالنسبة إلى الفرد الذي يعلوه مباشرة، إذ يمثل كل واحد وحدة أو خليطاً محدداً من دافع الحياة ودافع الموت. وليست الاجتماعية، قط، بهذه الصفة، سوى إحدى «درجات» ايروس، كقوة للحياة جامعة، لاصقة، واجتماعية أصلية بهذا المعنى: فبدلاً من أن يتزاوج الأفراد أزواجاً من أجل تشكيل خلية عشقية أو عائلية صغيرة، يجري بينهم التزاوج المتعدد الأطراف لتشكيل جمهور، أو مجتمع، أو دولة . . .

ولكننا نرى، مباشرة، ماتتضمنه هذه الفرضية، الفرضية العضوية: إنها تتضمن، منذ البداية، تصوراً سياسياً كاملاً، ولماذا لانقول: «تصوراً استبدادياً» مادامت تطرح المجتمع، منذ الوهلة الولى، بوصفه مجتمعاً واحداً، موحداً، اجماعيا، غير مجزأ. وكلمة «جمهور» تقول ذلك على طريقتها، وهي كما بينت أعمال هانا ارندت، الكلمة المفضلة لدى الاستبداديات الحديثة[٥٦]. ولكن الفرضية العضوية الاجتماعية المضمرة تحت هذه التحليلات تفهمنا ذلك بصورة أفضل ويجب أن تسمح لنا (ماوراء البلاهة التي تقوم على صنع صورة لفرويد فاشي اوستاليني) باستعادة المنطق العميق الذي يسمح في النص نفسه، كما لاحظنا قبل قليل، بتعايش احتجاج في نموذج ليبرالي ضد سلطة المنوِّم مع نظرية استبدادية للصلة الاجتماعية. وهذا المنطق، بكلمة واحدة، هو منطق الذات. ذلك أن فرويد، عندما يثور على طغيان الإيحاء، يناضل، بالتأكيد، في سبيل استقلال الذات الفردية. ولكنه يناضل، كذلك عندما يتصور المجتمع، بعد لوبون، عضوية، من أجل ذات جماعية أو دولة - ذات. فتأكيد الوحدة العضوية للكيان الاجتماعي يعني مباشرة، كما لاحظ فيليب لاكو - لابارت وجان لوك نانسي[٥٧]، بحق، تأكيد وحدة ذات (فلنفكر، فقط، في مقدم لفياثان هوبز: جسم كبير متوج برأس ومكوّن من أجساد عديدة ترفع عيونها نحو هذا الرأس. .). والتعارض بين الفردي

والجـمـاعي يبـقى، من وجـهـة النظر هذه، ثانوياً جـداً، وهو يحـدث داخل تماثل أسـاسي: فـالـ «نحن» هي، أيضـاً، «أنا» (الحـالة الخلوية العليـا مـازالت خليـة كليـاً). أمابالنسبة إلى صورة «الزعيم» الدائم الحضور والقوة الذي يظهـر دون انقطاع، في نص فـرويد، فـإنه لايناقض منطق الذات هذه البتـة، بل أن العكس هو الصـحـيح. فهذا الجسد الذي هو المجتمع يلزمه، فعلاً، رأس ويلزم هذه العضوية مركز تنظيم. ولهذا السبب، لايستطيع الجمهور أن ينتصب ذاتاً ما لم ينصب صورة ذات مستقلة حـرة لاتسـتأذن إلا نفسـهـا ـ أي صـورة زعيم اسـتبـدادي ـ ومـا لـم ينتـصب في هذه الصـورة. فـهي، إذن، صـورة نرجس من هنا كـمـا سـوف نعلم فيـمـا بعـد. فـالزعـيم النرجسي هو، وحده، الذي يستطيع أن يعطي المجتمع وحدة جسد خاص، وعلى العكس من ذلك، فالأفراد الذين يلحقون أنفسهم بهذه الصورة العضوية والنرجسية للذات لايلحقون أنفسهم، في نهاية المطاف، إلا بذواتهم. والسياسة التي ترتسم، هنا، هي سياسة نرجسية.

وقد يبدو ذلك مناقضاً لتصريحات فرويد حول الطابع الشهوي والموضوعي، خـاصة، للصلة الاجتمـاعيـة. ألم يطرح منذ الفصل الأول، تعـارضـاً بين «الأفعـال النفـسيـة النرجـسيـة» (أي اللامـوضـوعيـة) و «الأفعـال النفـسيـة الاجـتمـاعيـة» (الموضـوعيـة)؟ أليـست هذه الفرضيـة هي التي يضـخمـهـا، الآن، باقتـراحه اعتبـار الصلات الاجتماعية صلات عشقية، ليبيدية؟ أليس هناك، بالتالي، عدم توافق بين نرجسية الفرد والصلة الشهوية ـ الاجتماعية التي تضمه إلى الآخرين؟ وتزيد أهمية السؤال من حيث أن فرويد لن يتوقف عن معالجة تعارض النرجسية /الموضوعية / الأنانية/ الغيرية، اللااجتماعية /الاجتماعية، الفردية / الجماعية إلخ ....) كما لو كـان الأمـر يدور حـول تعـارض بين تفكك وصلة. فـمن المناسب، إذاً، أن نتبين، منذ الآن، طابعه الثانوي، النسبي.

وسـوف نتذكـر، قبل كل شيء، أن الليبيدو النرجسي يتصـل، في إطار نظرية الدوافع الثـالثـة، بـايروس اتصـال ليبيـدو الموضـوع به. وكـان فرويـد قد فسّر ذلك في

الفصل السادس من «ما وراء مبدأ اللذة»: ليبيدو الأنا النرجسي ينتمي إلى دوافع الحياة منذ أن يكون «نتيجة جمع كميات الليبيدو التي تنضم، بها، خلايا الجسم بعضها إلى بعض[٨٥]». وبعبارة اخرى، فإن وحدة الأنا هي، فعلاً، عمل صلة شهوية. وهذا لايستبعد، بالطبع، كونها تستطيع أن تعمل كمفكك بالنسبة إلى الوحدة الشهوية التي تكون من درجة أعلى (كما يحدث عندما ترفض الأنا أن تصنع زوجين أو عندما يرفض الفرد أن يندمج في الجمهور). ولكن الأمر يدور، اذ ذاك، إن صح هذا القول، حول تناقض ثانوي، إذ تأتي النرجسية لتمثل انحلال الصلة (دافع الموت) لدى الوحدة العليا دون أن تكف عن أن تكون، هي ذاتها، وحدة مرتبطة شهوياً. فالانكفاء النرجسي مازال اتحاداً للذات بالذات، للذات مع الذات.

ولكن هذا يتضمن، أيضاً، وبالعكس، أن الاتحاد الشهوي من طبيعة نرجسية بصورة عميقة. ذلك أن الصلة الشهوية تقدم، دون شك، على فتح الموناد النرجسي على الآخر (الموضوع) ولكنها تفعل ذلك لتصنع واحداً، لتشكل وحدة نرجسية جديدة. ومن جهة النظر هذه، لاتأتي الصلة إلى الموناد بوصفها آخر. فعندما ترتبط الخلية بالحالة الخلوية، أو فيها، مثلاً، فإنها لاتفعل شيئاً خلاف انها تكرر العملية التي كانت ترتبط، بها، نرجسياً، مع نفسها، التي كانت تترابط بها، فعلاً، لتؤلف كلاً ملتحماً. فالصلة، ضمن هذا المعنى، لاتأتي لتربط الذات (أو، كما نريد، الخلية، الأنا، الفرد إلخ . . .) من الخارج. إنها تنطلق منه مثل «استطالة بيولوجية» له نفسه، انطلاقاً منه، ويبقى أفضل نموذج لهذه العملية، دون شك، ذاك الذي ذكر في «مدخل إلى النرجسية» حول الاستطالات التي تطلقها البروتوبلاسما «النرجسية» في اتجاه «الموضوعات»: فهذا الإرسال إرسال من الذات، نوع من انتشار المادة الحية، والذات لاتخرج، قط، من حدودها حتى حين تبدو متجاوزة نفسها أو منفتحة على الآخر. وعلى العكس من ذلك، فهي حين تختلط مع مادة غريبة (اختلاط، صلة الإثارة الخارجية المنشأ، الجماع، الحشد)، فإنها تضمها في حدودها لتشكل ذاتاً جديدة، مجموعاً جديداً مرتبطاً، صلة جديدة: الصلة نفسها إذاً، وهي، دائماً، في الالتحام نفسه، في الإطلاق نفسه، مادامت لاتنتمي، إلا إلى

نفسها ولاترتبط الإ بها. وبالتالي، فلا يوجد أي تعارض بين الصلة وما تصله: فالذات ليست مربوطة، إنها هي التي تربط نفسها. وبربطها نفسها على هذا النحو، وبربطها الآخر بها، تبقى سيدة صلتها الخاصة وفاعلتها، إنها تقرر مصيرها، وحركة الصلة، كحركة ربط ذات للمادة الحية هي، على وجه الدقة حركة حل التعارض عامة: حركة تغزو الذات، حركة ذاتية للنرجس الذي يعترض الآخر أويعارضه من أجل إعادة امتصاصه في ذاته بصورة أفضل (ايروس الذي هو استطالة لنرجس).

يبقى أن التعارض يجب أن ينتشر، أولاً، كتعارض من أجل أن يمكن حله، ويجب ان ينتشر، هنا، بوصفه تعارضاً بين الذات والموضوع بين الأنا والآخر. وهو ضروري، بصورة ما، للعملية النرجسية. فإذا انطلق كل شيء من الذات، وإذا عاد كل شيء إليها، فذلك لأن التعارض لايقتصر على الحدوث منذ هذا الطرح الأولي والمسبق للذات، بل يثبت هذا الطرح أيضاً. فيجب أن يكون الآخر، أولاً، آخر يجري من أجل أن أستطيع الارتباط به أو ربطه بي وترويضه والسيطرة عليه على هذا النحو. فإذا اتفق بالمقابل، إن كان «الآخر» مباشرة انا «نفسي» في نوع من المزيج والاتحاد الحادث قبل أية صلة فإن كل التأكد من «ذاتي» هو الذي يكون مهدداً، مدمراً بصورة، ماكرة..

ولكن، أليس ذلك، على وجه الدقة، ما كان التنويم يعلن امكانيته؟ فماذا يعني الايحاء التنويمي، فعلاً، إن لم يكن يعني «صلة» تمزج بين «الأنا» و «الآخر» بصورة لاتقبل التملص-صلة تتجاوز كل تعارض للهويات ويجب، بالتالي، وصفها، في الوقت نفسه، بأنها لاصلة؟ والفرضية هي التالية: أليس هذا التماثل غير المتميز، غير القابل للتحديد (غير القابل للجدل) هو ما يرفضه فرويد تحت اسم التنويم؟ أليس الهو (لا «أنا» ولا «أنت) هو الذي يثير أعمق الإثارة تحسسه من نظريتي برنهايم ولوبون؟ أليس هذا الانصهار هو الذي يحدده هنا، كوحدة، كصلة موحدة؟.

إنه ختام الفصل الرابع. فإذا كانت الاجتماعية تقوم على الانصهار مع الآخرين في جمهور، فذلك يجب أن يعود إلى صلة صادرة عن الأشخاص أنفسهم. وإذا كانت هناك، بالمناسبة، قابلية للإيحاء (وهذا ما لاينكره فرويد)، فيجب أن يكون ذلك لأن الذوات تدع نفسها يوحى إليها بسبب الحب.

«عندما يتخلى الفرد عن خصوصيته الخاصة في الجمهور ويدع نفسه يوحى إليه من جانب الآخرين، فإنه يحصل لديه انطباع بأنه يفعل ذلك لأن لديه حاجة إلى أن يكون على اتفاق معهم لا على تعارض أي ربما، أيضاً، بدافع حب لهم[٥٩]».

وعندما تطرح مثل هذه الافتتاحيات الميتاسيكولوجية التأملية، فإن كل شيء يغدو، الآن، في مكانه من أجل التحليل النفسي للجماهير ذات الزعيم، وبالفعل، فإن الفصل الخامس يبدأ بالتمييز بين عدة نماذج للجماهير طبقاً للتصنيفات التي وضعها لوبون وماك دوغال. وهكذا، فإن هناك حشود» متجانسة تجمع بين أفراد لهم، من قبل، سمات مشتركة، وحشوداً غير متجانسة (متغايرة بالمعنى الذي استخدمه لوبون)، حشوداً صنعية، متميزة، منظمة يضمن استمرارها ضغط خارجي، وحشوداً طبيعية، بدائية، غير متميزة، غير منظمة (ذلك كان تصنيف ماك دوغال). وأخيراً- وهذا تمييز ربما لم يكن علماء النفس الاجتماعي متبهين إليه انتباهاً كافياً -هناك حشود ذات قائد (فوهرر) وحشود دون قادة. وعند ذلك، يقترح فرويد، «بتعارض قاطع مع الاستعمال المتبنى بصورة شائعة»، قصر البحث على الجماهير المنظمة» الصنعية والدائمة من نوع «الكنيسة» أو «الجيش». لماذا هذا الاختيار الذي يبدو، على الفور تعسفياً؟ لأن:

«هذه الجماهير المنظمة تنظيماً عالياً، المحمية؛ بهذا الشكل، من التفسخ تكشف لنا، بمزيد من الوضوح، عن بعض الصفات الأكثر خفاء بكثير في غيرها[٦٠]».

وبعبارة أخرى، إن هذه الأمثلة أمثلة نموذجية، نماذج نقرأ فيها جوهر كل الحشود. وهو ما يعني، في الوقت نفسه، شيئين: ١ـ أولاً أنه لاوجود لجماهير غير

منظمة ضمن معنى ماك دوغال: فكل جمهور يحمل جنين تنظيم ولا يوجد أي فرق، من وجهة النظر هذه، بين الحشود العابرة والحشود المستقرة كالكنيسة أو الجيش. ومنذ ذلك الحين، يجدر بنا الالتفات إلى هذه الأخيرة على أساس أن جنين التنظيم هذا أكثر نمواً وقابلية للملاحظة فيها. - ٢ - ثم وعلى العكس من ذلك، إن تنظيم الجماهير الصنعية (المجتمعات ذات المؤسسات)، مهما كان معقداً هو، في نهاية المطاف، من النموذج نفسه الذي يكون عليه تنظيم الجماهير الأكثر خشونة وبدائية. وهذا هو السبب الذي يصدف، من أجله، فرويد بصورة كبيرة الدلالة، عن الاهتمام، عملياً، بالبنية المتميزة للكنيسة والجيش وبتوزيع الأدوار الاجتماعية، بتقسيم العمل إلخ .... أي بكل ما يسميه ماك دوغال، على وجه الدقة، «تنظيماً». وما يهمه هي سمة التنظيم وحدها، أي علاقة القائد بالمقودين (المسيح - الكنيسة - القائد - الجيش). وهذه العلاقة - السياسية - هي التي تؤلف جنين الجمهور، العصبة البدائية. وسوف نعلم، بعد قليل، أنه دون هذا التنظيم الأولي (هذا الحد الأدنى من الفرق والتمفصل) يتفسخ الجمهور فوراً ولا يشكل كياناً. إن عبارة «لا وجود لجماهير غير الجماهير التي يقودها فوهرر»، «لا عصبة دون زعيم».

فإلى الزعيم فعلاً، وليس إلى أعضاء الجمهور الآخرين، يتوجه الحب الذي يكوّن الجمهور أولاً. وهذا ما لا ينبغي أن يدهشنا: فايروس، وهو قوة موحدة، يوجه الحب، فوراً، نحو مبدأ الوحدة السياسية. والحب، هنا، سياسي مباشرة، والاقتصاد الليبيدي هو اقتصاد سياسي، والعكس بالعكس: فمن حب الاتباع يستمد الزعيم (الزمني أو الروحي، الواقعي أو المثالي) سلطته. إنه يستلب الخضوع باستلابه الحب، بإعطائه بصورة غريبة، «وهم» كونه يحب كل أعضاء الجمهور حباً متساوياً، عادلاً. فانعدام حرية الفرد، وهو «ظاهرة أساسية لسيكولوجية الجماهير[٦١]»، لا ينجم، إذاً، عن عقد اجتماعي من نموذج حقوقي، ولا عن قابلية ايحاء طبيعة، بل ينجم عن نوع من الاغراء مكرس لأن ينتزع من «النراجس» هبتهم الحرة لحريتهم. وهكذا يكون حب الزعيم الصلة الاجتماعية الأولى، أول ارتباط بالآخر. أما الصلة الثانية، الصلة التي تربط بين أعضاء الجمهور، فهي ناجمة، آلياً،

عن الأول بقدر ما يولّد انعدام حرية الأفراد المرتبطين بزعيم تساويهم، وفي الوقت نفسه أخوتهم. وتنظيم الجمهور يعيد، بهذه الصفة إنتاج الأسرة. فأعضاء الحشد هم بمثابة الأخوة أمام الأب، والاقتصاد الليبيدي- السياسي هو، إذاً، مماثل للاقتصاد الليبيدي- المنزلي (البطريركي كما هو دائماً):

«لايجري دون سبب عميق الإلحاح على التماثل بين الجماعة المسيحية والأسرة، وأن يدعوا المؤمنون أنفسهم «أخوة في المسيح»، أي أخوة في الحب الذي يحمله المسيح لهم. ولا مجال للشك في أن الصلة التي تربط كل فرد بالمسيح هي، أيضاً، سبب الصلة التي تربطهم ببعضهم بعضاً. والأمر نفسه ينطبق على الجيش: فالقائد العام هو الأب الذي يحب جنوده حباً متساوياً، ومن أجل ذلك يكونون رفاقاً فيما بينهم (٦٢)».

ولا يقول لنا فرويد، حالياً، أكثر بكثير حول الصلة الثانية: أهي ليبيدية كالأولى؟ هل الأخوة، أيضاً، موضوعات حب؟ إن ما هو مؤكد هو أن هناك صلتين وأن الثانية تنجم عن الأولى. فلن يرتبط الأفراد، دون صلة الزعيم، والأب، فيما بينهم (ويجب، إذاً، أن نسلم، فعلاً، بأن الصلة أقل تلقائية من الأولى مباشرة، انحلال الحشد، التفكك، التشتت. وهذا البرهان معطى في مثالي الجيش والكنيسة.

فما الذي يحدث، فعلاً عندما يفقد الجيش قائده؟ إنه الذعر. فما دام القائد حاضراً. فإن الجنود قادرون على مواجهة أعظم المخاطر، بل على التضحية بحياتهم، وهذا برهان إضافي، في نظر فرويد، على أن مصلحة الأنا (المحافظة على البقاء) ليست هي تقود الحشود، بل إن الذي يقودها هو الليبيدو- وبالمقابل، فما يكاد القائد يتوارى حتى الخوف (أو القلق) حقوقه، وعند ذلك يسود وضع «كل فرد مسؤول عن نفسه»، ويسود التبعثر الفوضوي لـ «نراجس»: «لا ينشغل كل واحد إلا بنفسه دون أن يهتم بالآخرين». فليس الخوف، أو القلق، هو الذي يسبب، إذاً، التشتت النرجسي، بل إن فقدان الصلة الليبيدية المكونة للجمهور هو السبب:

«وإذا بقي الخطر على حاله، فإن فقدان القائد بمعنى ما، الشك فيه، يسبب اندلاع الذعر. ومع الصلة بالقائد تزول كذلك ـ كقاعدة عامة ـ الصلات المتبادلة بين أفراد الجمهور[٦٣]».

وما الذي يحدث عندما تفقد الكنيسة رئيسها؟ إن هذا الاحتمال أصعب ملاحظة، كما يقول فرويد، لأن الأمر يدور حول رئيس مثالي، «غير مرئي»، مصان، لهذا السبب، من كل زوال. فيجب، إذن، اللجوء إلى نوع من الوهم النظري، وهنا إلى قصة إنكليزية يتخيل مؤلفها أن متآمرين أعلنوا عن كشف أثري زائف موجه لتدمير عقيدة قيام المسيح. وبما أن الرئيس قد مات بصورة واضحة، فإنه ينجم عن ذلك، في هذا الوهم الذي يتصوره فرويد محتمل التصديق، تحلل في الجمهور الديني. إلا أن هذا التحلل لايظهر في وضع «كل إنسان مسؤول عن نفسه» وهو وضع الذعر النرجسي، بل يتجلى في عنف الجميع ضد الجميع. فغياب الرئيس يحرر، هذه المرة، الدوافع المعادية وغير المحترمة للآخرين التي كانت شراكة الحب قد لجمتها وربطتها بتوجيهها إلى خارج الجمهور (التعصب ضد الكفار، القسوة حيال أعداء المسيح إلخ . . .) ويطلق لها العنان. وبما أن فرويد يفترض أن هذا التحويل للعدوانية ليس خاصاً بالكنيسة بل بكل صلة جماهيرية قادرة على الحلول محلها (الصلة «الاشتراكية» مثلاً). فيجب أن نستخلص من ذلك أن كل غياب للزعيم، دينياً كان أم سياسياً أم عقائدياً، يؤدي إلى انطلاق العنف نفسه.

ونتيجة هذا البرهان المزدوج هي أن حب الزعيم ضروري مرتين: لتكوين جمهور، مرة، لأنه يربط النرجسية (يربط الأفراد ببعضهم بعضاً)، ومرة ثانية لأنه يربط التدمير (يحتوي العدوانية ويحولها). والجمهور، بوصفه وحدة عضوية جميلة، متناغمة، لايصمد لحظة واحدة دون هذه الصلة التأسيسية، دون هذا الحب السياسي أو سياسة الحب هذه. وهذا ما كان يجب البرهان عليه.

ولكن، لماذا، على وجه الدقة، كان ينبغي البرهان على ذلك؟ ما هي هذه الوصفة الغربية (يلزم زعيم و الا . . . .)؟ لماذا ربط كل الصلات بالصلة الليبيدية - السياسية وإخضاعها لها؟ ما سبب جعل هذه الأخيرة الصلة التي لايمكن، دونها، قيام أية صلة؟ ألا توجد صلات أخرى، ربما كانت غير سياسية ولكنها، مع ذلك، رابطة، واصلة؟ ثم من أين يخرج هذا الزعيم؟ ماالذي جعله زعيماً؟ لماذا يحب؟ هل الأمر بديهي؟

بهذه الأسئلة، ندخل أكثر أطوار النص إشكالية. ذلك أن فرويد لايتوقف هنا. وكان يستطيع ذلك: فقد قال، في الواقع فعلاً، كل مايريد قوله ولن يقول، بصورة ما، شيئاً آخر حتى النهاية. ومع ذلك، فهو يستمر، يعيد التحليل كله. وعنوان الفصل التالي هو: «مسائل جديدة واتجاهات جديدة للبحث»، وما زلنا دون منتصف البحث: فقد لزمت خمسة فصول لطرح الأطروحة الرئيسية (أطروحة الزعيم)، وسبعة أخرى لتنظيمها وتأكيدها ونشرها بكل الموارد المفهومية للتحليل النفسي.

وإذا كانت المتابعة واجبة، فذلك، بجلاء، لأن التفسيرات السابقة تركت راسباً، بقية غير متمثلة ومتعلقة بالصلات التي تجمع بين أعضاء الحشد. ذلك أن شيئاً، في نهاية المطاف، لم يقرر فيما يتعلق بطبيعة هذه الصلات. وكل مانعرفه، الآن، هو أن حب الزعيم يجب أن يتدخل لمنع رجوعهم إلى النرجسية والعنف اللذين يبدوان منحدراً طبيعياً لهم. والفصل السادس لايفعل، من هذه الناحية، شيئاً خلاف تكراره، على نمط إيجابي، ما طرحه الفصل الخامس، من قبل، بنمط سلبي: فيما أن الجمهور يبدي «حداً من النرجسية» وانعداماً للعدوانية المتبادلة، فيجب أن نرى، فيه، «البرهان المقنع» على التأثير الموحد والسلمي للحب. فهذا الأخير ضروري إذاً. ولكن، هل هو كاف للسبب نفسه؟ وبعبارة أخرى: هل تكون صلات النموذج الثاني ليبيدية في حد ذاتها قبل تدخل الحب ودونه؟ يمكن أن نظن

ذلك على أساس أن فرويد يبدو غير مسلم، حتى الآن، بصلة لاتكون ليبيدية. ومع ذلك، فيبدو، إذا عدنا إلى السطور الأخيرة، أن الأمر ليس كذلك ففرويد يعترف، فيها، بصورة محبطة تماماً، بأن الصلات الليبيدية («شحن الموضوع كما نعرفه من الحياة الجنسية») ليست الطريقة الوحيدة لارتباط المرء عاطفياً بشخص آخر. فالصلات الليبيدية لا تستنفذ كل مجال الارتباطات العاطفية الذي يشمل، أيضاً، صلات التقمص. وهذه الصلات كما سنعرف من الفصول اللاحقة، هي التي توحد بين أعضاء الجمهور.

ماهي طبيعة هذه التقمصات؟ وكيف تتوافق مع الحب؟ كيف تصير ليبيدية؟ لندع هذين السؤالين جانباً، الآن، ولنتساءل، بالأحرى، عما يرغم فرويد على اطلاق هذا الانفاق الجديد من التأمل. لماذا يحس بالحاجة إلى تعقيد مخطط الانطلاق بإدخاله مفهوم صلة غير ليبيدية، غير شهوية؟ والأغرب، فعلاً، هو أن فرويد لايقول لنا شيئاً حول ذلك: فالتقمصات وإرادة عارية، دون أن نعرف، بالضبط، الضرورة التي تستجيب لها. فنحن، إذاً، مقصورون على الفرضيات. إلاأن هناك إشارة يجب أن تسترعي انتباهنا: فالتقمصات، وهي صلات غير ليبيدية تقع، بصورة مضبوطة جداً، عند تقاطع سلسلتين عارض فرويد، حتى الآن، بينهما: الارتباط، ليبيدو الموضوع (الحب، ايروس) الغيرية، الاجتماعية/ الانفكاك، النرجسية، الأنانية العنيفة، اللااجتماعية. أليس محتملاً»، منذ ذلك الحين، أن تتدخل التقمصات بسبب عدم كفاية في هذه التعارضات (بل عدم كفاية التعارض في حد ذاته) من أجل دعمها؟ ألا ينبغي أن نفكر في أن غربال البداية هذا مازال أوسع ثقوباً مما ينبغي وأنه يمرر، مثلاً، صلات نرجسية، أو صلات غيرية، أوأيضاً اجتماعية غير ليبيدية إلخ . . . ؟ إلا أن ذلك يبدو حقاً، إذا نظرنا إليه بمزيد من التقرب، إنه النوع من الرواسب السيئة القابلة للتمثل الذي تركته التحليلات السابقة. فينبغي، إذاً، التوقف عنده لحظة من أجل فهم أفضل لما يسبب اعتماد التقمصات.

١ ـ لنعد، أولاً، إلى مثال الذعر، وهو النموذج الفرويدي للتشتت النرجسي. ولنسلم مع فرويد بأن زوال الصلة الليبيدية بالزعيم، وليس الخوف هو الذي يحدث الذعر. ولكن، ما هو الذعر إذ ذاك؟ أيمكن، حقاً، أن نصفه بأنه الانقطاع المفاجئ لكل صلة بالآخرين؟ إن ماك دوغال يرى فيه، من جانبه، تجلياً نموذجياً لأحد الميول الاجتماعية الرئيسية هو السريان التعاطفي للهيجانات[٦٤]. وقد لخص فرويد هذه النظرية في الفصل الثالث:

«إنه لأمر واقع كون الإشارات المدركة لحالة عاطفية ما من طبيعة تثير، آلياً، العاطفة نفسها لدى الشخص المدرك. ويزيد هذا الإجبار الآلي حدة كلما زاد عدد الأشخاص الذين نتبين، لديهم، العاطفة نفسها. فعند ذلك يسكت نقد الفرد ويدع نفسه ينزلق إلى العاطفة نفسها. ولكنه يزيد، بذلك، إثارة الآخرين الذين كانوا يؤثرون فيه، وهكذا تكبر الشحنة العاطفية للفرد بالسريان المتبادل. والأمر يدور إذاً، دون ريب، حول تأثير نوع من الإجبار على فعل ما يفعله الآخرون، على التوحد مع العدد الكبير[٦٥]».

إن هذا التواصل «التعاطفي» من أنا إلى أنا ـ الذي تعبر عنه، بما يكفي من الضبط، كلمة «تعاطف» والذي يتعرف، فيه، فرويد، من جانبه، على «العدوى العاطفية» المعروفة جيداً من جانب المحللين النفسيين ـ هو الذي يفسر الطابع الوبائي والمنفلت من كل قياس للذعر، وفرويد يلامس المفارقة مباشرة: فإذا جعلنا من الذعر المثال النموذجي على كل سيكولوجية الجماهير فإننا نصل إلى النتيجة المتناقضة التالية: «إن روح الجمهور تمحو ذاتها في أحد أبرز تجلياتها» على أساس أن الذعر يعادل، أيضاً، محوها[٦٦]. ولكن المفارقة لا تفعل شيئاً خلاف انها تعود إلى الظهور لدى فرويد نفسه. ذلك أن فرويد، والأمر غريب جداً، لاينكر كون الذعر ظاهرة «تعاطفية». والخلاف مع ماك دوغال ينصب على السبب الذي يطلق الذعر (الخوف، زوال الزعيم)، وليس على العملية نفسها، فيقول فرويد: «إن هذه الملاحظات لاتدحض في شيء التأكيد الذي يبلغ القلق، بموجبه، نسباً عملاقة في الجمهور بتأثير السريان (العدوى)[٦٧]». والمفارقة، منذ ذلك الحين، هي التالية،

وهي تحملنا إلى صميم الصعوبة التي يواجهها فرويد في هذه الصفحات: إن زوال الصلة الليبيدية ـ السياسية التي تضمن التحام الجمهور لايطلق البتة، الانفلات الخالص للنراجس، وهو بصورة ما، لا يطلق شيئاً أبداً، ولايطلق ذوات منكفئة على نفسها (أفراداً) بشكل خاص، على أساس أن الذعر يقوم، بالدقة، على تجاوز لايمكن السيطرة عليه للأنا من جانب (عواطف) الآخرين أو، إذا شئنا، على نرجسية محاكية، ناقلة للعدوى، وبائية. فمثال الذعر ليس، إذاً، المثال المعاكس للجمهور، ويمكن جيداً أن نقلب محاكمة فرويد: إذا جعلنا من الذعر المثال النموذجي للسيكولوجية الفردية، فإننا نصل إلى هذه النتيجة المتناقضة التي تقول إن النرجسية تمحو نفسها في أحد أبرز تجلياتها، على أساس أن الذعر يعادل انفتاحاً منفرجاً، شبه هائم، على الآخرين. فالنراجس تترابط، فعلاً، بالتعاطف المذعور بالدرجة من القوة التي كانت مترابطة بها، سابقاً، بالحب العسكري.

ماهي هذه الصلة؟ إننا نرى، مباشرة أنها تواجه فرويد بصعوبة مزدوجة (وواحدة). والمستوى الأول من هذه الصعوبة يتعلق بالخصومة النظرية التي تربطه بعلماء النفس. ذلك أن فرويد بموافقته ماك دوغال على كون الذعر ينتشر بـ«السريان التعاطفي للهيجانات» يقبل، عملياً، كل نظرية الإيحاء. فليس التعاطف، وقد أكد ذلك في الفصل الرابع، فعلاً، سوى ظاهرة الإيحاء منظوراً إليها من زاوية العاطفة: فهو يجعلني أحس العاطفة نفسها التي يحسها الآخر، كما أن الإيحاء يجعلني أفكر كالموحي، او كما يجعلني التقليد أعيد إنتاج سلوك النموذج. إن كل هذا المجموع من العلاقات المحاكية أو المقلدة للآخرين هو ما يحاول فرويد، ويجب أن لا ننسى ذلك، تفسيره بالليبيدو. ولكن هذا المجموع هو أيضاً ما يلقاه، حالياً، في الذعر، أي في ظاهرة لم تعد، بالفرض، متصلة بالليبيدو. والصلة التعاطفة (الإيحائية، المقلدة)، وهي بعيدةعن أن تكون أحد تجليات الليبيدو وتزول بزواله، هي، على وجه الدقة، ما يبقى حين نطرح العنصر الليبيدي من الجمهور. فماذا نفعل، إذ ذاك. بهذه البقية، بهذه الصلة الإيحائية، العاطفية، غير الليبيدية؟ ماذا نفعل، بشكل خاص، بهذه الصلة النرجسية؟

ذلك أن الذعر يصل، يربط بين النراجس، وهذه هي ثانية الصعوبتين وأشدهما هولاً إلى حد بعيد. وقطع العلاقة العاطفية بالآخرين هي، فيه، في الوقت نفسه، منتهى اللاعلاقة. والتمثل العاطفي للآخر يعادل، بالضبط، تباعداً مغرقاً. فلا يكفي، إذاً، أن نقول إن الصلة المذعورة غير ليبيدية، بل يجب، أيضاً، أن نضيف أنها تصل بنمط اللاصلة. فالصلة المذعورة تعبر التناوب بين الارتباط والانفكاك، كما تعبر كل التعارضات الملحقة التي يعالجها فرويد: فيجب أن نصفها، وهي الرباط المفكك، في وقت واحد، على أنها نرجسية ولانرجسية، موضوعية ولا موضوعية، أنانية وغيرية، اجتماعية ولا اجتماعية. فالنرجسية تتكون، فيها، إذا صح هذا القول، مع تكون العلاقة بالآخر، مع الآخر - أي في تقمص للآخر. إنها مفارقة لاعلاقة بالآخر، علاقة دون علاقة (ولنشر، في طريقنا، إلى أن هذا الارتباط المزدوج غير القابل للمعالجة يقيم، دون شك، أكبر علاقة مع مايسمى في مكان آخر صلة مزدوجة، مفارقات ذرائعية غير قابلة للحسم فيها إلخ . . .). ومنذ ذلك الحبن، إذا كان الذعر يشير، كما يريد فرويد، إلى حد القطيعة مع الجمهور، أوإلى نقطة هذه القطيعة، فإننا لانعود نستطيع تصوره بوصفه خارجاً أو كفافاً خارجياً له. فهذا الحد هو، بالأحرى، مرور بالحد، استحالة داخلية قائمة في قلب الجمهور نفسه: شيء ما مثل السرطان مثلاً، ينتشر من الداخل ويستعمل دروب الوحدة لينشر التفكك، النرجسية، الموت.

٢ - كل ذلك يجب، بالضرورة، أن يقيم علاقة مع العنف الداخلي للكل ضد الكل، وهذا انفكاك ثان يكشف منذ زوال الصلة، الليبيدية بالزعيم. إن فرويد يكتفي في الفصل الخامس، بوضع النرجسية المذعورة والعنف الأخوي إلى جانب بعضهما دون التساؤل، بعد، عن العلاقة بين هاتين الظاهرتين. وبالمقابل، فهو يحدد، في الفصل السادس أن النرجسية والكراهية يؤلفان انعدام العلاقة الغيرية مع الآخرين نفسه: فالكراهية نرجسية بصورة أساسية.

وهكذا، فقد تكون هناك صيغتان للكراهية النرجسية بموجب ارتباطها أو عدم ارتباطها بحب الموضوع. والإمكانية الأولى هي إمكانية الازدواج العاطفي. وهي

تصيب كل علاقة بين أشخاص أو زمر اجتماعية (باستثناء علاقة الأم بالابن التي «تقوم على النرجسية» كما يوضح هامش يثير الارتباك). وفي هذه الحالة، يرتبط عنصر الكراهية النرجسية بالحب عن طريق الحب، وبعبارة أخرى يلطف أو ينتقل إلى أشخاص غرباء كما أوضح فرويد في الفصل السابق. أما الإمكانية الثانية، فهي إمكانية الكراهية الخالصة غير المرتبطة، المنطلقة، النرجسية. وهي تقابل إذاً، بالضبط الشديد، ما يظهر عندما تنقطع صلة ليبيدية تربط بين أعضاء الجماعة:

«نستطيع أن نرى في الصد والنفور المتجليين صراحة حيال غرباء يكون المرء على صلة بهم التعبير عن حب للذات، عن نرجسية تطمح إلى التأكيد الذاتي وتتصرف كما لو كان أدنى انحراف عن خصائصها الفردية يتضمن نقداً لهذه الأخيرة ودعوة إلى تعديلها. [. . . .] وتصرف الرجال هذا يكشف عن استعداد لسرعة الكراهية، عن عدوانية أصلها مجهول من جانبنا ونستطيع أن ننسب إليها صفة أولية».

«لقد حاولت في مؤلف منشور حديثاً (١٩٢٠)، وهو («ما وراء مبدأ اللذة» أن أربط قطبية الحب والكراهية بفرضية تعارض بين دوافع الحياة ودوافع الموت، وأن أصور الدوافع الجنسية بوصفها أكثر مندوبي الأولى، دوافع الحياة، نقاء[٦٨]».

إلا أن هذه الكراهية النرجسية تثير، داخل محاكمة فرويد، مسائل أكثر بكثير من تلك التي تحلها. ذلك أننا نفهم الآن، بصورة أفضل، من أية جهة تؤلف النرجسية والعنف انفكاكاً واحداً، كراهية واحدة للآخر. ولكن، هل نستطيع بالضبط، مواصلة الحديث عن انفكاك؟ إن أكثر أنواع الكراهية بروداً وأقلها ازدواجية مازالت، هي نفسها، تتضمن علاقة بالآخر، وليس من قبيل الصدفة، من جهة ثانية، أن يدور الأمر حول غرباء قريبين يكون المرء على اتصال معهم: فالاتصال، كما سيقول «الكف والعرض والقلق» فيما بعد، هو «الهدف القريب للشحن العدواني، كما هو الهدف القريب للشحن الحنون، للموضوع[٦٩]».

فالكراهية تريد وضع اليد على الآخر، تريد لمسه حتى حين تريد تدميره. فيجب أن تكون «نرجسية» الكراهية، إذاً، محاطة بالأقواس نفسها التي تحاط بها

«النرجسية» المذعورة: فانعدام الصلة هذا مازال صلة. والعكس صحيح على أساس أن صلة الكراهية تعادل انحلال كل علاقة: الغيرية محذوفة منها، مباشرة، مقتولة، جرى امتصاصها من جانب عنف المماثلة التمثلي. وبالتالي، فإننا نجد أنفسنا أمام «المفارقة» السابقة نفسها، مفارقة رابطة مفككة لاتدع نفسها تصنف لا في جانب الاتصال ولافي جانب الانفكاك، أو تصنف في الجانبين معاً. فالازدواجية هي، مرة أخرى، القانون، وهي تعود إلى الظهور حيث كان يجب أن تظهر، في رأي فرويد، كراهية خالصة، أو لية، غير ممزوجة، أي آخر الصلة المطلق، لاعلاقة دافع الموت بوصفه كذلك.

وربما قيل إن كل ذلك يجب أن يقرأ فوق خلفية التأمل في «ماوراء مبدأ اللذة» كما يشير إلى ذلك هامش فرويد، وإنه لاموجب للمبالغة في الدهشة اذا كانت الكراهية النرجسية ما زالت الانفكاك الخالص، دافع الموت ذاته. فهي ليست سوى مندوب عنه لدى دوافع الحياة (أو بالأحرى، لدى «مندوبات» هذ الأخير أي الدوافع الجنسية) دون أن تكون لهذا السبب الانفكاك في حد ذاته. وإذا كانت الكراهية النرجسية معارضة، من جانب فرويد، بحب الموضوع معارضة الانفكاك للارتباط، فذلك، فقط، بالمماثلة مع التعارض الأقصى، غير القابل للحل من جانبه، بين انفكاك تاناتوس وارتباط ايروس. وما قد يبدو تناقضاً على مستوى هذا المقطع من «سيكولوجية الجماهير» لايعود كذلك على مستوى نظرية الدوافع التي تقدم لها الإطار. فليكن ذلك! ولكن هذا الأمر لايفعل شيئاً خلاف زيادة حدة الصعوبة برفعها إلى مستوى أعم تأمل لفرويد حول الارتباط والانفكاك. ذلك أنه إذا لم تفعل الكراهية النرجسية شيئاً غير «تمثيل» الانفكاك لدى الحب، فإنه يبقى أن ذلك لايكون برفض الارتباط بوحدة عضوية أخرى، بل بالارتباط بها على نمط الازدواجية. وبعبارة أخرى، فإن الكراهية لاتمثل الانفكاك لدى الارتباط، بل تمثله في الارتباط أومثله. ويجب، إذاً، أن نفترض أن ما هو ممثل على هذا النحو كان، من قبل، مزيجامن ارتباط وانفكاك: فإذا كانت الكراهية، بالنسبة إلى الحب، ماهو عليه تاناتوس بالنسبة إلى ايروس، فهذا يجب أن يعني أن تانا توس نفسه يتحد، يمتزج، بتزاوج زواجاً محسوساً مع ايروس، بحيث أننا لانجد أبداً، في نهاية المطاف، انفكاكاً في الحالة الخالصة ولا، في الوقت نفسه، ارتباطاً خالصاً.

إلا أن هذا مايؤكده، بصورة نموذجية، المقطع الذي يلمح إليه الهامش في «ماوراء مبدأ اللذة». فتحليل «قطبية الحب والكراهية» يأتي، فعلاً، في «ماوراء. . . .»، في البرهنة التي يتراءى، فيها، لفرويد، فجأة، وقد صنف النرجسية ودوافع المحافظة على البقاء في جانب ايروس، انه لاتوجد في هذه الفرضية «على الاطلاق، دوافع أخرى غير الدوافع الليبيدية(٧٠)». فمهما نظرنا بعيداً، فإننا لن نرى سوى ارتباط شهوي، وعند ذلك فإننا مهددون، كما يعترض فرويد، بأن نقع ثانية في وحدانية يونغ الليبيدية، ناسفين فرضية دافع موت مقابل لايروس. فيجب اطلاقاً، إذن، أن نجد مثالاً على دافع الموت، أي مثالاً على مالامثال عليه، يعمل بصمت ولايظهر أبداً. وهذا المثال هو مثال الكراهية أو، بالأحرى، مثال قطبية الحب والكراهية. ويجب أن نقرأ هذا المقطع كاملاً:

«نخطئ خطأ بالغاً، في الظلمة الحالية لمذهب الدوافع، إذا رفضنا أية فكرة تعدنا ببعض النور. لقد انطلقنا من التعارض الكبير بين دوافع الحياة ودوافع الموت. إن حب الموضوع يبين لنا، هو نفسه، قطبية ثانية من هذا النوع هي قطبية الحب (الحنان) والكراهية (العدوان). ماذا لوتوصلنا إلى إقامة علاقة بين هاتين القطبيتين، إلى رد احداهما إلى الأخرى؟ لقد اعترفنا طيلة الوقت بوجود مركبة سادية للدافع الجنسي [. . .]، ولكن، كيف نستنتج من الايروس الذي يحفظ الحياة الدافع السادي الذي يستهدف الاضرار بالموضوع؟ ألسنا مدعوين إلى افتراض كون السادية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، دافع موت رفضته الأنا بتأثير الليبيدو النرجسي بحيث أنه لا يصبح جلياً إلا بنسبته إلى الموضوع؟ وهي تدخل، إذ ذاك، في خدمة الوظيفة الجنسية: ففي مرحلة التنظيم الفوهي لليبيدو، يتطابق الاستيلاء العشقي للموضوع مع إفناء هذا الأخير. وفيما بعد ينفصل الدافع السادي، وبصورة نهائية، في المرحلة التي تقوم، فيها، السيادة التناسلية بقصد الإنسال، وهو يقوم بوظيفة السيطرة على الموضوع الجنسي بقدر ما يقتضي إنجاز الفعل الجنسي ذلك. نعم! يمكن أن نقول إن السادية المطرودة خارج الأنا قد بينت الطريق للمركبات الليبيدية للدافع الجنسي، وهذه الأخيرة ستسارع، على خطاه، نحو الموضوع. وإذا كانت السادية

الأصلية لاترى، لا معدلة ولا ممتزجة، فعند ذلك تقوم ازدواجية الحب والكراهية المعروفة جيداً في الحياة العشقية. وإذا كان مسموحاً بمثل هذه الفرضية، فسوف نكون قد نجحنا في بيان مثال على دافع الموت، وإن كان ذلك على صورة محولة[٧١]».

فيجب، إذن، أن نسلم بأن الكراهية تثبت دافع الموت، تثبت غير المحتمل اطلاقاً. ونعلم، من جهة أخرى، أن الكراهية والعدوانية ستحافظان، بعد الآن، على كيانهما في النظرية الفرويدية إلى حد سينزع، معه، تعبير «دافع التهديم» إلى متابعة مسيرة تعبير «دافع الموت»، كما لو كان المثال الشاهد (الموضّح، النيّر) يعادل، بالضبط، الظلمة السوداء لما لايرى. ولكن هذا المثال، وقد أتينا على رؤية ذلك، ليس مثال دافع الموت نفسه، كما أنه ليس مثالاً معاكساً لدوافع الحياة. وذلك، أولاً، لأن الأمر يدور حول مثال لدافع موت منقول، محول عن دربه، مطرود خارج الأنا، وهو ما يعني أيضاً: متحد، مرتبط مع دوافع الحياة. إن هذا المثال - الوحيد أو، على الأقل، أنقى الأمثلة وأكثرها تميزاً - لايثبت شيئاً خلاف انه لايوجد مثال عن دافع الموت أو (وهو الأمر نفسه) انه لايوجد دافع موت إلا مصاغاً في مثال، غير نقي، معبراً عنه بصورة غير مناسبة - مرتبطاً. وسيعترف فرويد بهذا الأمر، فضلاً عن ذلك، بعد قليل، معلناً، على وجه التقريب، الحداد عليه بشيء من المواربةالتأملية:

«... يحدث، بصورة واسعة جداً، اتحاد وامتزاج بين نوعي الدوافع متحولان في نسبتهما بحيث أنه لاينبغي علينا، أبداً، أن ندخل في الحساب دوافع حياة وموت في الحالة الخالصة، وأن لاندخل في هذا الحساب سوى مزائج من هذه الدوافع متنوعة في تركيبها. وسوف يقابل اتحاد الدوافع، تحت بعض المؤثرات، تفكك لهذه الأخيرة وأهمية عناصر دوافع الموت التي تفلت من هذا الترويض الذي ينجزه الاتصال بإسهامات ليبيدية لايمكن أن تخمن حاليا[٧٢]».

ولكن ذلك ليس كل شيء. فلا يقتصر الأمر على كون الكراهية مثالاً على دافع الموت مربوطاً، من قبل (دائماً من قبل)، بدافع الحياة، بل يبدو، حقاً، انه يقدم، أيضاً، مثالاً ممتازاً على الارتباط الشهوي. ففرويد لايكتفي بتأكيد كون

السادية تضاف إلى علاقة عشقية وتمتزج بها (ملوناً الكراهية، معدلاً إياها بالعدوانية)، ولكنه يضيف - وهذا هو دون شك التقرير الأكثر تعقيداً عن التعقيد وحله - إن السادية تشق الطريق أمام الليبيدو، تفتح الأنا النرجسية على الموضوع. والفقرة التي تلي تحدد أن الأمر يمكن أن يدور حول مازوشية أولية (نرجسية أولية بوصفها نرجسية انتحارية) مسقطة في الموضوعات. فالعدوان على الذات يتحول عدواناً على الغير، ودافع الموت يتحول إلى دافع حياة. وهكذا نتعلم أن ايروس ليس يوى تاناتوس (أو نرجس): فالعدوان، وهو دافع موت نرجسي متنكر، يفتتح العلاقة بالموضوع، وبالتالي الارتباط الليبيدي بصورة عامة. وبعيداً عن وضع نفسه في «خدمة الوظيفة الجنسية» كما يبدو على فرويد أنه يقول، يدخل هذا الارتباط بوصفه «استيلاء» أو «سيطرة» على الموضوع، وذلك ضمن نمط ازدواجية سابقة لكل تركيب أو إضافة أو مزج. ففي مرحلة الدمج الفوهي الأولى اطلاقاً، الأولية، تكون الكراهية هي الحب بصورة لاتقبل الفصل عنه، تماماً كما لاتقبل الفصل، فيه، الأنا والموضوع، الأنا والآخر. فكل شيء يبدأ إذن - يشرع به بالأحرى ويتحول ويتكرر - في هذا الاشتراك في الجوهر بين الحب والكراهية في هذا التمثل الاجرامي الغريب الذي يكون عليه (ماليس هو بعد) الموضوع - المادة الأمية، المادة البروتوبلازمية الغريبة إلخ . . .، وبعبارة أخرى، إن كل شيء يبدأ في هذا الارتباط المزدوج البدائي، البدائي بصورة مضاعفة، على أساس أن الموت والحياة لايأتيان إلى العالم إلا في التدمير العشقي لـ «الموضوع»، في الـ (لا) صلة بـ «الآخر».

ارتباط مزدوج أم مثلث؟ (ثالوث التقمصات المقدس)

كل ذلك لم يبعدنا عن «سيكولوجية الجماهير» إلا ظاهراً. ذلك أنه لم يعد ممكناً، من الآن فصاعداً، أن نلتزم المخطط الأولي عن جمهور ملتحم التحاماً متناغماً بصلات ليبيدية حصراً، فمثالا الذعر والكراهية لم يؤيدا هذا المخطط بل إنهما، على العكس من ذلك، قد نسفاه، لغماه، دمراه. وهذا، أولاً، لأن ظاهرة الذعر قد بينت، على الأقل، الطابع اللاليبيدي للصلات «الأفقية» بين أعضاء الحشد: فهذه الأخيرة، وهي «تعاطفية»، «ايحائية» «محاكية»، تبقى إلى ما لانهاية عصية على التعارض بين الصلة الليبيدية واللاصلة النرجسية بحيث لايمكن استبعادها من الجمهور ولا وضعها فيه بكل بساطة. فبين الجمهور واللاجمهور، بمطابقتهما الواحد فوق الآخر، هذا الهدب الإشكالي إلى أقصى الحدود لعلاقات اللاعلاقة بالآخر، للارتباطات المفككة، لضروب الجذب المتجهة نحو المركز. وبما أن هذا الهدب يحدد خارجاً باطنياً ماللجمهور، فيجب، حقاً، أن نأخذه بعين الاهتمام. ثم، وهذا أخطر أيضاً، إن الكراهية تكون قد أعادتنا إلى فتح إمكانية الصلة، عامة، أي، إذن، الصلة الاجتماعية واستحالتها، سواء أدار الأمر حول صلة «عمودية» بالزعيم أم حول صلات «أفقية»: اللاصلة بالآخر تساور، منذ الأصل، العلاقة بالآخر (انها هذه «العلاقة») ويجب حقاً، هنا أيضاً أخذها بعين الاعتبار.

ومنذ ذلك الحين، فإن المسألة لم تعد تلك ـ السهلة جداً، المحلولة بسرعة كبيرة ـ المتعلقة بانتقال النراجس (الأفراد) إلى حب الموضوع (الاجتماعية). إنها مسألة تحول كل هذا المجموع من الارتباطات المذعورة ـ الكارهة المزدوجة إلى صلات اجتماعية ـ أي، وفرويد لايشك في ذلك، إلى صلات سلمية. إلا أن هذه المسألة أشد مشقة وهولاً بكثير من حيث أن الصلة الاجتماعية ـ العشقية لم تعد تدع نفسها

تقابل، في هذه الحالة، آخرها. فهذه الصلة لن تستطيع، بصورة ما، أن تقوم إلا انطلاقاً مما يهددها من الداخل، وهذا ما يجعلنا نتنبأ بأنها لن تقوم قط، لن تنشأ قط كعلاقة مستقرة. ذلك أنه كيف يستطيع «التعاطف» أو «الإيحاء» أو «التقليد» أو التقمص كما سيسميه فرويد بعد قليل أن يفسح مجالاً لتجانس كيان اجتماعي إذا كان صحيحاً انه حامل بالذعر؟

وأسوأ من ذلك أيضاً، كيف سيمكن، قط، تطهير حب الزعيم الذي ينشئ الاجتماعي بتنقيته من الكراهية التي تنشئ الحب؟ أو ليست الصلة المنشئة للكينونة معاً هي نفسها (في حد ذاتها) مزدوجة؟ ألا توجد، مثلاً، كما تساءل فرويد باختصار في بداية الفصل السادس، حالات فيها:

«يمكن أن يكون القائد أو الفكرة القائدة إن صح هذا القول، سلبيين؟ فالكراهية الموجهة ضد شخص أو مؤسسة محددة يمكن أن تجري الاتحاد نفسه وأن تخلق الصلات العاطفية نفسها التي يخلقها الارتباط الإيجابي[٧٣]».

إن فرويد لايواجه هذا النموذج الأخير من الأسئلة، أو لايواجهه حالاً على الأقل: فلن تقتضي علاقة الخضوع العشقي للزعيم مزيداً من التحقيق قبل الفصل الثامن. وفرويد يبدأ، في النقطة التي نحن فيها (الفصل السابع)، بتقسيم الصعوبة عن طريق عدم الانشغال إلا بالصلات التي تجمع أعضاء الحشد. فلنلخص ونستبق: إن الأمر يدور، حقاً، حول صلات مقمصة (أو بصورة أضبط، حول نموذج معين من الصلات المقمصة) وسوف تكون غير ليبيدية على عكس صلة الحب بالزعيم. ويعقد فرويد، بالتالي، مخططة البدئي بإفساحه المجال لصلات عاطفية غير ليبيدية. ونحن نعرف الآن (أو يتراءى لنا ذلك على الأقل) المسألة التي يستجيب لها هذا التعديل. ولكننا نرى، أيضاً، أن هذا التعديل لاينصب، حالياً إلا على الصلات من النموذج الثاني: أما الصلة بالزعيم، فتبقى، من جانبها، بعيدة عن التساؤل. فسوف يبدو، إذن، إن التدخل غير المتوقع للتقمصات لن يعيد طرح المخطط العام للمساءلة بصورة عميقة، بل هو يوطده، على العكس من ذلك، مرة أخرى حتى لو أدخل عليه تعديلاً جزئياً. والواقع أنه يصعب جداً فهم هذا الفصل مالم يدرك المرء أنه

يتنظم، كاملاً، بهدف هذا التوطيد. وفرويد، وهذا ما يجب البرهان عليه الآن، لا يسلم، فيه، بوجود صلات غير ليبيدية خالصة إلا بقدر ما يظن أنه يستطيع إلحاق بعضها بصلة ليبيدية سابقة، وهو ما يعني أيضاً، صلة نقية من كل عدوى من جانب غير الليبيدي. وهكذا يكون الحب (الحب الجنسي الخالص) في بداية التقمص (التقمص الاجتماعي الخالص) وقيادته.

ولكن أي تقمص؟ ذلك أن هنالك تقمصات عديدة معددة في فوضى محبطة، في البداية للقارئ ما دام هذا الأخير لم ينتبه إلى أن فرويد يقترح تصنيفاً واضحاً جداً وينطبق على كل التقمصات المحصية في هذا الفصل بالرغم من أنه يظهر في وسط التعداد تماماً (وليس في البداية أو في النهاية كما يفعل عرض مدرسي). ولنتخذه، بالتالي، دليلاً. إن فرويد يميز فيه، ثلاثة نماذج أو أنواع من التقمصات: «إن التقمص هو، أولاً، أكثر الصلات العاطفية بموضوع بدائية. وهو يحل، ثانياً، بطريقة نكوصية، محل صلة ليبيدية موضوعية عن طريق استبطان الموضوع في الأنا. ويمكن أن يحدث، ثالثاً، في كل مرة تكتشف، فيها، نقطة مشتركة مع شخص ليس موضوع دوافع جنسية»[74].

من أية جهة تتعلق هذه التقمصات بنوع واحد؟ إن ذلك، بجلاء، من حيث أنها تقوم، ثلاثتها، على تمثل كلي، أو جزئي للأنا في الآخر. وهي قابلة، كلها، بهذه الصفة، وهذا بالتأكيد، أحد أهداف الفصل، لتفسير الظواهر المحاكية في «الإيحاء» و«التقليد» و«التعاطف» (أو حتى في «التفهم»). ويجب أن نكون قد لاحظنا، مع ذلك، أن التقمص يمكن أن يحدث، حسب الحالات، قبل قيام الصلة الليبيدية الموضوعية أو بعدها. وهذه النقطة حاسمة بديهياً وتشعرنا، منذ الآن، بأن التقمصات ليست مؤهلة، كلها، تأهيلاً متساوياً من أجل دور الصلة العاطفية الاجتماعية منذ أن يفترض في هذه الأخيرة أن تفسر بالليبيدو. فالتقمص، وهو سابق لكل صلة ليبيدية (محاكاة دون ليبيدو) يفلت، فعلاً، من إمرة الحب. إلا أن هذه هي الحال، بشكل ظاهر، فيما يتعلق بالتقمص الأول فهو، كما قرأناه، يؤلف أكثر الصور بدائية في الصلة العاطفية بالآخر. وهو، أيضاً، الجملة

الأولى في الفصل الأول: «التحليل النفسي يرى في التقمص أبكر تجليات صلة عاطفية بشخص آخر». وهذا ما يكرره فرويد، أيضاً، بعد ذلك بقليل: «التقمص هو أبكر أشكال الصلة العاطفية وأكثرها بدائية». وقد تبدو المسألة محلولة عند قراءة هذين التصريحين اللذين لا التباس فيهما: فالصلة التقمصية تسبق الصلة الليبيدية الموضوعية. ولكن المسألة أكثر إبهاماً من ذلك لأن فرويد لايكف عن التأرجح، بصورة محيّرة، بين عدة تسلسلات زمنية. فالصفحات نفسها هي التي تعلمنا، فعلاً، بأن التقمص معاصر للصلة الليبيدية الموضوعية، بل لاحق لها. فكيف نوفق بين هذه التصريحات المتناقضة؟ والسؤال ليس ثانوياً: فهذه التسلسلات الزمنية تقتضي نظريتين مختلفتين عن التقمص، إحداهما، على الأقل، متباينة جذرياً مع الإشكالية العامة لـ«سيكولوجية الجماهير» أي مع التحليل النفسي. فهذا الأخير ينقسم، من الآن فصاعداً، أو يزدوج: فهذه الصفحات الغريبة المرتبكة (والمرتبكة) موضع التباس أساسي في التحليل النفسي. فيجب، إذن، أن نقرأ بانتباه دون التعجل في البحث عن تماسك غير موجود.

إن التقمص الذي نهتم به الآن، هو ذاك الذي سيصفه فرويد، بعد سنتين، في الفصل الثاني من «الأنا والهو» بأنه «أولي». إلا أن كلمة «أولي» - وهذا هو الالتباس - تفهم، في الوقت نفسه، لديه، بمعنى السبق الزمني وبمعنى بدئي. وبهذا المعنى الأخير يقال، هنا، عن التقمص بأنه «ممكن قبل اختيار أي موضوع جنسي[٧٥]». فالتقمص والشحن الليبيدي الموضوعي يكونان، فعلاً، «صلتين مختلفتين سيكولوجياً» ومستقلتين عن بعضهما بهذه الصفة. فيمكن، إذا أن يظهر التقمص، وهو صلة أولية وبدئية، قبل حب الموضوع. وهو ما لايعني أن هذه الإمكانية متحققة دائما دائماً. فالعكس يمكن أن يكون صحيحاً، أيضاً، كما سنرى. وماذا إذ ذاك عن «الفرق السيكولوجي» بين هذين النموذجين من الصلات الذي يشرط استقلالهما المتبادل؟ إن الارتباط الليبيدي ينصب على «موضوع» الأنا الذي تريد هذه الأخيرة أن «تملكه» لتستمتع به. أما الصلة التقمصية، فهي تستولي على «ذات الأنا» أي، بعبارة أخرى، على ما تريد الأنا أن «تكونه[٧٦]». فالأنا ترتبط بأنا

أخرى بتكونها مثل «هذه» الأنا، بجعلها نفسها أو بكونها (مثل) الآخر. والتقمص معرفاً على هذا النحو، يتصف، جوهرياً بكونه علاقة محاكاة وليس علاقة موضوعية بالآخر. فهو ينزع، كما يقول فرويد أيضاً، «إلى تشكيل الأنا الخاصة بصورة مماثلة للآخر الذي اتخذ نموذجاً[٧٧]» أو بعبارة أخرى، مثلاً أعلى للأنا. وهكذا، فإن:

«الصبي الصغير يبدي اهتماماً خاصاً بأبيه منذ اليوم الذي يريد، فيه، أن يصبح ويكون مثله، أن يأخذ، من كل وجهات النظر، مكانه. ولنقل بهدوء: إنه يجعل من أبيه مثله الأعلى[٧٨]».

إن هذا التقمص المشكل، المقلوب، أقدم من عقدة أوديب. فهو ينتمي إلى ماقبل تاريخها. ولكن ذلك، مرة أخرى لايعني أنه يسبق، بالضرورة، الصلة الموضوعية. فالشحن الموضوعي للأم حسب نموذج الإسناد يمكن أن يكون متواقتاً مع تقمص الأب «أو ربما سابقاً له[٧٩]». إلا أن هذه الخفة، من جانب فرويد، فيما يتعلق بالتسلسل الزمني تتوضح منذ أن نفهم أن ما يهمه أولاً هو إقامة الاستقلال المتبادل بين التقمص والموضوعية. وبالفعل، فشرط وجود صلتين متميزتين هو، وحده، الذي يمكّنه من توليد المثلث الأوديبي الذي سيقدم بدوره، كما سوف نرى، نموذج العلاقات المثلثية في صميم الجمهور- فما قبل تاريخ عقدة أوديب يجب أن يكون قبل أوديبي أي قابلاً، إمكانياً، للتثليث ويجب، من أجل ذلك، أن يكون مزدوجاً، فتقيم الأنا نموذجين من العلاقات (المحاكية والموضوعية) مع «آخرين» اثنين مختلفين (نموذج- مثل أعلى وموضوع): فيتعايش التقمص والشحن الموضوعي «زمناً ماجنباً إلى جنب دون أن يتبادلا التأثر أو الارباك[٨٠]» أي دون أن يمتزجا. وهما لايتداخلان إلا في فترة تالية، نتيجة للصراع الأوديبي الذي «يسهمان في تحضيره» (حاملين إياه، من قبل، في بذرته): فتقمص الأب يتوطد ويتخذ «صبغة معادية» بسبب التنافس على امتلاك الأم، وبعبارة أخرى، فإن الطفل يريد أن يكون الأب ليمتلك الأم. ونحن نعرف البقية...

ولكن مسألتنا باقية، بل إنها تغدو أكثر صلابة. فلماذا يجعل فرويد، في الوقت نفسه، من التقمص صلة سابقة حتماً (وليس احتمالاً) للصلة الليبيدية الموضوعية؟ إما الذي يرغمه على هذا التشويش؟

إن إجابة أولى تفرض نفسها بالرغم من أن فرويد لا يعرضها في أي مكان بهذه الصفة. فمن البديهي، فعلاً، إذا كان التقمص يدل على عملية مشكلة للأنا (الذات الأنا، للهوية الذاتية باختصار)، أن يكون للسبب نفسه، سابقاً، من حيث الحق، لكل علاقة بين الأنا والموضوع. فالعلاقة مع الموضوع تفترض، بالتعريف؛ تكون الأنا التي تدخل في علاقة مع الموضوع ولذلك، فإنه لايمكن تصور التقمص علاقة، من بين علاقات أخرى، مهما كانت أولية ولا، في الحد الأقصى، علاقة ما. فهو ليس شيئاً يصل إلى الأنا، يحدث لها على أساس أنه، أيضاً، ماجعلها تحدث بصورة سابقة له. وهذه الأسبقية (أسبقية كل تقمص أول) هي أسبقية مطلقة وذلك ليس، فقط، لأنه يتقدم كل علاقة بل لأنه، أيضاً، وبصورة أكثر جذرية، يتجاوز كل تسلسل زمني: فبما أنه حدث «قبل» الأنا، فإنه لم يمثل لها قط، لم يكن، قط، حدثاً تاريخياً، قابلاً للتأريخ، للتذكر: (هذا الماضي لم يكن، قط حاضراً، كما قد يقول ليفيناس على وجه الاحتمال). وهكذا، فإن بعض الإشارات الغامضة، فعلاً، الصادرة عن فرويد حول الأسبقية الزمنية، فقط، لصلة تقمص إيجابية مازالت ناقصة جداً بصدد المسألة التي تثيرها: فالتقمص، وهو علاقة أصلية، سيكون محرراً، فوراً، من العلاقة والأصل والتاريخ. فهو صلة دون صلة (سرية؟)، أصل دون أصل وتقمص دون نموذج (المثل الأعلى أو الغشتالت، كل ذلك مازال شيئاً يتبدى لعين، أي لذات مكونةمسبقاً). والصعوبة التي تشير إلى نفسها هنا، ويمكن أن نتعرف عليها، هي تلك التي تدور حولها (تتأرجح، تتردد)، فعلاً، خاتمة المقال حول النرجسية[٨١]: إنها الصعوبة المتصلة بتشكل الأنا وبعبارة أخرى، أيضاً، بولادة الذات. إلا أن هذه الصعوبة قاهرة على وجه الإطلاق ومستحيلة الحل داخل المفهومية التحليلية. وفرويد، بصورة ما، لايستطيع تجنبها: فمسألة نشوء الأنا هي، في الترتيب الزمني، المسألة الأولى، تلك التي تنظم كل شيء. ولكن صرامتها هي، في الوقت نفسه، على درجة تقتضي منها الرجوع إلى ماوراء زوجي الأنا ـ الموضوع أو الأنا ـ النموذج اللذين ينتميان إلى تاريخ أنا مكونة من قبل. وهذا الرجوع هو ما يتردد فرويد، بشكل مرئي، عن القيام به ـ ولايقوم، في نهاية المطاف، بشيء،

وهكذا فمازال التقمص، رغم كل شيء، متصوراً بوصفه صلة أو علاقة تحدث للأنا. وهكذا يبقى مطابقاً، فوراً، منذ الجملة الثانية في الفصل، للصورة الأبوية، أي لمثل الأنا الأوديبي الأعلى. وهكذا تصبح أسبقيته على الموضوعية غامضة نهائياً: ذلك أنه إذا لم يكن التقمص الأولي سوى تقمص قبل أوديبي، فإننا لانعود نرى لماذا يسبق بالضرورة، حب الموضوع.

مالم تكن أسبقية التقمص على الموضوعية أو عدمها مسألة زائفة هي نفسها. فيجب، فعلاً، أن نلاحظ أن فرويد يقدم لنا، مع ذلك، أثراً، حتى لو كان خفيفاً جداً، ويقودنا، هذه المرة، إلى ماوراء تعارض التقمص والموضوعية في ما قبل تاريخ لايعود يعرف هذا التناقض. ذلك أنه سرعان ما يتابع، بعد الحديث عن الازدواجية الأوديبية لتقمص الخصم الأبوي، (وهذا يغير كل شيء)، قائلاً:

«التقمص ازدواجية، أيضاً، منذ البداية. فهو يستطيع التوجه إلى التعبير عن الحنان توجهه إلى رغبة الحذف. وهو يتصرف كمولود للمرحلة الفوهية الأولى لليبيدو التي يدمج، خلالها، الموضوع المرغوب فيه والمقدر في الجسم عن طريق أكله وبالتالي، نوعاً ما، عن طريق خلقه[٨٢]».

وهذا مقطع يجب جمعه مع الفصل الثالث من «الأنا والهو» الذي يستعيد، بالضبط، الفكرة نفسها:

«في الأصول الأولى تماماً، في المرحلة الفوهية البدائية للفرد، لايمكن التمييز بين شحن الموضوع والتقمص أبداً[٨٣]».

ومنذ هذه البرهة [دخول الصبي الصغير في المرحلة الأوديبية] يصبح الموقف من الأب مزدوجاً. فكل شيء يجري كما لو كانت الازدواجية المتضمنة منذ البداية، في التقمص جلية[٨٤]».

وهكذا نتعلم أن ما قبل التاريخ قبل الأوديبي المزدوج لعقدة أوديب سيرد بدوره، كما يلاحظ فرويد في النصين، إلى ما قبل التاريخ الجماعي للإنسانية، إلى افتراس البدائيين، إلى الوليمة الطوطمية، وباختصار إلى المشهد الكبير، مشهد الشراكة أو المناولة الهضمية الموصوف في «الطوطم والتابو[٨٥]». وما قبل التاريخ

هذا، وهو ما يهمنا، يمزج مزجاً لايقبل الفصل بين التقمص الملتهم، كعملية تشكل للأنا، والموضوعية كصلة أو علاقة بالآخر. ففي أصل الأصل (ولكن هذا الأصل يضيع في ليل الأزمنة، يفلت، من حيث المبدأ من الذاكرة) كان التقمص الكاره وحب الموضوع شيئاً واحداً، تماثلاً واحداً مع الآخر، تمثلاً له. لقد كان التملك والكينونة شيئاً واحداً: «أنا الثدي» كما يقول هامش فترة لندن الشهير: لقد كان النرجس، الأنا (ولكننا، هنا، في ما قبل تاريخ الأنا، في اجتماعية أو جماعية قبل أي تاريخ فردي ويجدر بنا، إذن، أن نقول: الهو) يكوّن الآخر، مثل الآخر - يهضم الآخر.

وإن ذلك يكون بشكل من العبث، معه، محاولة معرفة ما إذا كان التقمص هو الذي سبق الموضوعية أو العكس:

فالإدماج الأصلي لايعرف هذا التبادل وذلك، بكل بساطة، لأنه مازال لايعرف الأنا ولا الموضوع ولا النموذج. ونرى، في الوقت نفسه، أن الدفاع عن أطروحة فصل أصلي بين التقمص والموضوعية لم يعد ممكناً: فالتقمص «مولود» لأول علاقة موضوعية لاتكون، هي نفسها، سوى تقمص ملتهم أو التهام متقمص. وبعبارة أخرى، لم يعد الدفاع عن أطروحة عقدة أوديب ممكناً. وبالفعل، فعندما يصف لنا فرويد ما قبل تاريخ لعقدة أو ديب، مدخلاً ثلاث شخصيات متميزة (الأنا، الأب، الأم) ونموذجين من الصلات (التقمص، الحب)، فإنه يواجه حالة «تاريخية» جداً، من قبل، ثانوية جداً. إلا أنه يجب أن نسلم، الآن، بنوع من الجماهير لايكون غير متميز ولا متميزاً بصورة خالصة، سابق لهذا المجتمع المثلثي الصغير وجاعلاً إياه ممكناً بدءاً من جمع قبل فردي (ومفرّد رغم ذلك) - وهذا النوع من الجماهير هو مصفوفة عقدة أوديب: شيء مثل اللاذات يتصرف مثل الأنا في صلة مفككة، مذعورة (وهذا هو القلق، هذه هي الولادة) بما ليس، بعد، موضوعاً أونموذجاً وما لن يسمى «الأم» إلا شريطة عدم الخلط بينها وبين شخصية أوديب الأمية[٨٦]

إن هذه الأم المصفوفية (الثدي المغذي، ولكنه، أيضاً، الثدي الذي خرجت منه) ليست محبوبة بالمعنى الأوديبي. وذلك أولاً، لأنها ليست موضوعاً[٨٧] - ليست، على الأقل، موضوعاً مصوناً من عملية التقمص كما يحمل فرويد على الظن عندما يطرح كون التقمص الأولي ينصب على الأب كمسلمة. فبما أنها، عند الدمج، أول «موضوع» لأول تقمص، فهي، أيضاً، موضع أول حرب عشقية. وبالفعل، فإن قولنا إن التقمص ينقل، في الأصل، العلاقة بالموضوع يعني، مرة أخرى، إن هذه العلاقة تعادل الحذف الفوري للموضوع، انعداماً للعلاقة. فتقمص الموضوع هو أخذ مكانه ووضعه في الذات، قتله وعيش هذا الموت. فإذا كنت الثدي، فهذا الأخير ليس شيئاً خارجيًا أنا الذي ابتلعته دائماً، من قبل (ولن أعود بالتالي، قط، إلى حيث كنت أنا قبل أنا). فهذه الصلة الأولى، هذه الرابطة الأولى التي تجعلني ماأنا عليه هي، أيضاً، الانفكاك الأول، الفناء الأول للغيرية (نسيان الآخر، قبل أية ذكرى): أوديب قاتل للأم. وهكذا يتأكد، بطريقة جديدة، ما كنا نعرفه من قبل بقراءة «ماوراء مبدأ اللذة»: فالارتباط يجري كازدواجية للحب والكراهية، كرابطة مزدوجة - وذلك، ويجب أن نضيف هذا، لأن الأمر يدور حول تقمص أقدم من كل علاقة بين هويات، حول اتحاد أقدم من كل تفرد.

ويلي ذلك - ولكن هذه نتيجة يفعل فرويد كل شيء ليلتف عليها - أنه إذا كان الارتباط شرط إمكانية العلاقة بالآخر، وبالتالي شرط الصلة الاجتماعية، فإنه، أيضاً، شرط استحالتها، شرط استحالة الحب الأوديبي وكل ما يفترض في هذا الأخير أن يضبطه مثلاً. ذلك أنه إذا كان التقمص الملتهم هو الذي يكوّن «أقدم أشد إشكال الصلة العاطفية بموضوع بدائية» وإذا كان كل شيء (الذات والاجتماعية) يبدأ في هذا الارتباط المزدوج غير القابل للفصم، فهل يمكن، بعد، التزام الرواية الرسمية لعقدة أوديب؟ هل نستطيع الاستمرارفي الفصل بين الموضوعية والتقمص، بين الحب والكراهية؟ هل يمكن البت في الارتباط المزدوج وقطع أوديب عن مصفوفته بتخيل علاقة ليبيدية) خالصة بالأم (خالصة من كل تقمص، من كل عنف) وتقمصاً غير ليبيدي، بصورة خالصة، للأب (لايصطبغ بالازدواجية إلا في مرحلة تالية)؟

أليس في ذلك إنشاء مسوّغ مكرس للمحافظة على أسطورة مُلْم سابق للعنف، اجتماعية محبة، في الأصل، ومتناغمة؟

٢ ـ يجب ترك هذه الأسئلة مفتوحة، منفرجة. ففرويد لا يجيب عنها، بل لا يواجهها وذلك، بكل بداهة، لأنها سوف تكون، على وجه الإطلاق، هدامة للمحاكمة التي ينوي تطويرها. ومن هنا كون التساؤل حول التقمص الأولي يتوقف، يجهض: فينتقل، بصورة مفاجئة، إلى شيء آخر، إلى تقمصات أخرى دون أن نعرف، بالضبط، ما إذا كانت هذه الأخيرة «تنحدر» من التقمص الأولي أم لا، وبينها، إذن، التقمصات التي «تحل بطريقة نكوصية محل صلة ليبيدية موضوعية».

وهذا هو التصنيف الثاني الذي يقترحه فرويد ويضم التقمصات التي يعدها «الأنا والهو» تقمصات «ثانوية». وهذه الأخيرة، على عكس التقمص الأولى، تفترض شحنة موضوعية بقدر ما تتدخل ثانوياً عند فقدان الموضوع المحبوب. فيجب، إذن، أن تكون أكثر تأييداً للفرضية الأوديبية حول حب خالص لكل عنصر متقمص، محاك.

ولنتأمل ذلك. إذا كنا نلتزم التعريف الذي أعطي منذ قليل، فإننا نرى أن ثلاثة أمثلة على التقمص تقابله من بين كل تلك التي يضعها فرويد إلى جانب بعضها، دون نظام، في هذا الفصل. ويظهر الأول في منعطف إحصاء لمختلف أشكال التقمص الهيستيري بالعرض: إنه مثال دورا التي تقلد سعال ابيها وتحل، هكذا، التقمص محل اختيار موضوع بسبب كبت هذا الأخير. فالتقمص، في هذه الحالة، يقتصر على استعارة سمة واحدة من سمات الشخص «الموضوع[88]». والمثال الثاني الذي يبديه فرويد، بعد تعداده لثلاثة نماذج من التقمص والذي يدخل، بصورة جلية، في بند «التقمص الثانوي» هو: الجنسية المثلية الذكرية. فالجنسي المثلي يتحول إلى أمه بدلاً من أن يحل موضوعاً بديلاً محلها. والتقمص لم يعد، في هذه الحالة، جزئياً على أساس أن الأنا تتبنى الطابع الجنسي للموضوع، على أساس أن هذا الأخير هو، لهذا السبب، ما حذف، ما جرى التخلي عنه. وأخيراً، هناك مثال أخير «مثال على ذلك الاستبطان في الأنا» هو الاكتئاب. وكما ذكر

فرويد في «الحداد والاكتئاب»، فإن الخفض الاكتئابي من قيمة الذات ينجم عن كون الأنا تتقمص موضوعاً محبوباً، مكروهاً وتدخل، في الوقت نفسه، في شقاق مع ذاتها (بصورة أضبط مع «مرجعها الناقد»، مثل الأنا الأعلى). والتقمص، في هذه الحالة أيضاً، كلي: «ظل الشيء سقط على الأنا[89]»، الأنا تصبح الموضوع.

إنها تصير إليه أو، بالأحرى، تصير إليه ثانية. ذلك أنه ينبغي أن نلاحظ أن التقمصات الثانوية موصوفة من جانب فرويد بأنها «نكوصية». وفرويد يلح على ذلك بمناسبة التقمص من نموذج «دورا»، إذ يعود اختيار الموضوع تقمصاً، وحركة التقمص الثانوي تقوم، بالتالي، على العودة إلى أشد أشكال الصلة العاطفية تبكيراً وبدائية» أي إلى التقمص الأولي. فما يعود في التقمص المسمى ثانوياً هو، بكل بساطة، التقمص الأولي، والبرهان على ذلك هو، من جهة أخرى، انه يتم عن طريق «استبطان» - وبعبارة أخرى عن طريق دمج - للموضوع في الأنا[90]. ونحن نرى مباشرة، أن هذه الفرضية لا تتطابق مع المخطط الأوديبي. ففضلاً عن كون فرويد يؤكد، فيها، من جديد أسبقية التقمص الملتهم على الشحن الليبيدي الموضوعي، فهو يلمح إلى كون هذا الأخير يشتق من الأول. وبالفعل، فإن قولنا إن حب دورا الأوديبي لأبيها (أو حب الجنسي المثلي لأمه) تقمص يعني، بموجب المذهب الفرويدي الحق، أن هذا الأخير كان مضمراً في الشحن الموضوعي منذ البداية، قبل عقدة أوديب، وحتى في عقدة أوديب نفسها، وإلا فلن نفهم لماذا يتبنى النكوص هذا الشكل بدلاً من شكل آخر: فيجب أن نفترض أن العلاقة الموضوعية تتنازل عن مكانها، بهذه السهولة، للتقمص لأنها مازالت مسكونة به (لم تكن، إذن، أوديبية بعد).

وهذا ما شرحه فرويد في «الحداد والاكتئاب»، في البرهة التي كان ينضج، فيها، لأول مرة، فكرة تقمص نكوصي. ويستحق عناءنا أن نتوقف لحظة عند هذا النص لأنه يجمع، عملياً، كل المسائل التي تثار هنا. إن فرويد يتساءل عن السبب الذي من أجله يؤدي فقدان الموضوع في الاكتئاب إلى تقمص لهذا الموضوع وليس، كما هو متوقع، إلى انتقال الليبيدو إلى موضوع بديل. إنه يبدأ بالإجابة بقوله إن ذلك يحدث لأن الموضوع المفقود كان موضوعاً نرجسياً:

«يمكن أن نخمن، مباشرة، شيئاً من الشروط التي تفترضها هذه العملية والنتائج التي تؤدي إليها. فيجب أن يوجد، من جهة أولى، تثبت قوي على موضوع الحب، ولكنه يجب، من جهة أخرى، أن توجد مقاومة ضعيفة للشحن الموضوعي. وهذا التناقض يبدو أنه يقتضي، كما لاحظ اوتورانك ببراعة، أن يتم اختيار الموضوع على أساس نرجسي بحيث يستطيع الشحن الموضوعي، إذا قامت صعوبات ضده، أن ينكص إلى النرجسية. ويصبح التقمص النرجسي للموضوع، إذ ذاك، بديل شحنة الحب [. . .]. إنه يقابل، بطبيعة الحال، النكوص إلى النرجسية الأصلية انطلاقاً من نموذج لاختيار الموضوع[٩١]».

إن هذا المقطع يمنع، فعلاً، من فهم التقمص الثانوي بوصفه نكوصاً انطلاقاً من موضوع حب مختار بموجب نموذج النشر. فإذا كانت الأنا تجعل من نفسها، نكوصياً، «الموضوع» المفقود، فذلك لأن هذا الأخير كان، بصورة ما، الأنا لنتذكر أن «مدخل إلى النرجسية» عرّف الموضوع النرجسي بوصفه «ماكان عليه المرء»، «مايود أن يكون عليه» أو، أيضاً، «الجزء من الذات الخاصة». ولكن فقدان الموضوع النرجسي إذا انتهى، بصورة معاكسة، إلى تقمص وليس إلى انسحاب نرجسي خالص وبسيط، فذلك لأنه كان هناك «تثبت قوي على الموضوع». وباختصار (وهذه هي الطريقة الوحيدة للفهم) لأن الأنا كانت الموضوع. ومن هنا كون فرويد لايكتفي، أيضاً، بفكرة نكوص إلى النرجسية الأولية، «الأصلية» وكونه يتابع قائلاً:

«لقد أعلنا، في مكان آخر، فكرة كون التقمص المرحلة الأولية لاختيار الموضوع والصورة المزدوجة الأولى في التعبير عنه التي تختار الأنا، بموجبها، موضوعاً. إنها تريد دمج ذلك الموضوع فيها، وذلك، طبقاً للمرحلة الفوهية أوالافتراسية في نمو الليبيدو، عن طريق الالتهام. [. . .] وإذا استطعنا التسليم بأن الملاحظة تتفق مع استنتاجاتنا، فإننا لن نتردد في أن ندمج، في السمات المميزة للاكتئاب، النكوص من الشحن الموضوعي إلى المرحلة الفوهية لليبيدو التي مازالت تنتمي إلى النرجسية[٩٢]».

وإذا تابعنا منطق هذه المحاكمة الغريب بما فيه الكفاية، وهو المنطق الذي يردنا، مرة أخرى، إلى هذا الخليط من النرجسية والموضوعية الذي هو عليه الدمج في الجسم، فإننا نتبين، أن المخرج التقمصي للنكوص الاكتئابي يفسر بالطابع النرجسي للعلاقة بالموضوع التي توصف، بدورها، بأنها علاقة تقمص (وهكذا نعلم، في طريقنا، أن «اختيار الموضوع النرجسي» بل وحتى النرجسية وحدها، هو التقمص). والخلاصة: إن فقدان الموضوع يسبب تقمصاً، استبطاناً ملتهماً لأن العلاقة الموضوعية كانت، هي نفسها، تقمصاً (= نرجسية). وبالتالي، فإن التقمص النكوصي لايعرّف بوصفه إبدالاً لصلة موضوعية خالصة بصلة تقمصية خالصة بقدر ما يعرّف بوصفه تفاقم الطابع التقمصي العميق للعلاقة بالموضوع (إلى حد يمكن معه، من جهة أخرى، أن نتساءل تساؤلاً مشروعاً عما إذا لم يكن «فقدان الموضوع» نتيجة هذه العملية لاسببها . . .). والشيء نفسه ينطبق على كل التقمصات الثانوية التي تفلت إذن، بصورة مشابهة، من الاطار الأوديبي. فبما أن التقمص والموضوعية غير قابلين للفصل بينهما فيها، في بداية «النكوص» المزعوم كما في نهايته، فهي تردنا إلى الارتباط المزدوج للدمج الأصلي، وذلك ليس صدفة بالمرة: فهي ليست، في نهاية المطاف، سوى إعادة إنتاج أو تخليد له في «عقدة أوديب» مثل «أوديب» (وهكذا تبتلع دورا سعال أبيها ويتشخص الجنسي المثلي في أمه إلخ . . . .).

٣ـ يبقى النموذج الأخير من التقمص. إن هذا التقمص الثالث يحدث، بموجب تعريف فرويد، حيث تكتشف الأنا في نفسها «نقطة مشتركة مع شخص لايكون موضوع الدوافع الجنسية». وكما يقول فرويد ليميزه عن التقمصّ من نموذج «دورا» فإن الأنا لاتنسخ، فيه، نموذج شخص محبوب، بل نموذج شخص غير محبوب، وهذه النقطة حاسمة بديهياً لأنها تتضمن كون التقمص لاينصب، هذه المرة، على الموضوع، بل على شخص ثالث. وهو، بهذه الصفة، يقابل المخطط الأوديبي مقابلة كاملة: فالتقمص الثالث تقمص مثلثي، قابل للتثليث.

وبعبارة أخرى، إنه التقمص الهستيري ـ كما وصف حتى الآن على الأقل. وإذا كان ينبغي أن نضيف هذا التحديد الأخير فذلك لأن فرويد يقترح ثلاثة أمثلة

للتقمص الهستيري في هذا الفصل، وان الثاني («دورا») يقاوم التثليث الأوديبي كما رأينا. ففي ذلك جديد بالنسبة إلى نظرية الهستيريا الفرويدية «الكلاسيكية». ألم يكن هناك، منذ ذلك الحين، موجب لإعادة إنضاج التقمص الهستيري؟ ألم يكن في استطاعته اكتشاف تقمص هستيري «ثانوي» أو «نرجسي» أن ينفتح على فهم آخر تماماً للهستيريا عامة، ألم يباشر فرويد هذه البادرة في «الحداد والكتئاب» بكتابة ما يلي:

«إن التقمص النرجسي هو أكثر التقمصات أصالة، وهو يمهد لنا فهم التقمص الهستيري الذي كان له حظ أدنى من الدراسة[٩٣]».

ولكن هذه الطريق ليست، مع ذلك، تلك التي يسلكها فرويد. فهو يتشبث، بعناد لا يمكن إلا أن يدهشنا، بإشكاليته السابقة حول الهستيريا كما لو أنه لم يظهر أي عنصر جديد، كما لو أن كل أمثلة التقمص الهستيري التي يضعها إلى جانب بعضها، هنا، تتعايش تعايشاً سلمياً في النظرية نفسها.

إن المثال الأول على التقمص الهستيري يأتي، في تعداد فرويد، قبل مثال «دورا» الذي يقدم الرواية الأوديبية له إلى حد ما. ذلك أن هذه هي، الآن، بنت تتقمص سعال أمها. فالتقمص هو، بالتالي، «نفسه الذي ينجم عن عقدة أوديب، وهو يعني رغبة عدائية في أخذ مكان الأم، والعرض يعبر عن الحب الموضوعي للأب[٩٤]». فالبنت، إذ ترغب في امتلاك الأب، تود أن تكون مثل أمها لتستمتع بالموضوع مثلها، مكانها. فالمثلث التنافسي موجود في مكانه ونرى، على الفور، انه مولد انطلاقاً من قمته الموضوعية: فبسبب الرغبة في الموضوع يتوطد تقمص البداية ويصبح تنافسياً ويتخذ «صبغة عدائية» إلخ...، وهو ما يعني، أيضاً، أن الخصومة (الكراهية) مشتقة من الرغبة في الموضوع وأنه ليس للتقمص وظيفة أخرى غير تمثيل هذه الرغبة أو «التعبير» عنها على المسرح الثانوي للإيهام والعرض. وتلك هي، بالفعل «الآلية الكاملة لتشكل العرض الهستيري»:

آ ـ تكتشف الأنا نقطة مشتركة أو شراكة مع شخص آخر، يجب أن نضيف أنها متصلة برغبة واحدة في الموضوع نفسه وهذه الشراكة الجنسية، حسب تعبير

«تفسير الأحلام»[٩٥]. أو هذه «الشراكة» التي يمكن أن تعني الحب، حسب تعبير «الحداد والاكتئاب»[٩٦]، وباختصار هذه الرغبة نفسها هي التي يأتي التقمص لتمثيلها، لتحقيقها.

ب - إن هذا التقمص الذي يجري، مع ذلك، تحت إشارة الشعور بالإثم والكبت الأوديبي يقتصر على «سمة واحدة»[٩٧] مختارة بشكل مفضل من أجل الإزعاجات التي تحملها (السعال الشاق إلخ . . .).

ولا يلزم وقت طويل لنلاحظ أن وصف «آلية» التقمص الهستيري يستعيد، بكل بساطة، الوصف الذي أعطاه فرويد في «تفسير الأحلام» بمناسبة حلم «القصابة الحسناء»[٩٨].

فلدينا ثانوية المحاكاة الهستيرية نفسها وتثليث الصراع التنافسي نفسه (صراع الارتباط المزدوج) والإلحاح نفسه على القطب الموضوعي للرغبة إلخ . . . مع فارق هو أن المثلث الهستيري مردود، الآن، بقدر من الصراحة أكبر بكثير مما كان عليه في ذلك الحين، إلى المثلث الأوديبي الحقيقي. والأمر هو نفسه بالنسبة إلى مثال التقمص الهستيري الأخير (الثالث) الذي يتطلب بصورة مشابهة على التأملات في العدوى الهستيرية التي ضمها فرويد، كما نذكر، إلى تحليل حلم القصابة الحسناء، وهناك فرق واحد مع «تفسير الأحلام»: فهذا الأخير كان يذكر حالة التقمص بين نزيلات المستشفى نفسه، في حين أن الأمر يدور، هنا، حول التقمص بين فتيات مدرسة داخلية، ولكن الأمر يتصل، بكل بداهة، بالظاهرة نفسها وبالنظرية نفسها، وهذه علامة على أن فرويد لم يعد يفرق، هنا، بين آلية تقمص «المدرسة الداخلية» وآلية التقمص الهستيري - الأوديبي أكثر مما كان يفرق، في السابق، بين تقمص «المستشفى» وتقمص «القصابة الحسناء» المثلثي. ومن أجل ذلك، يجب أن لا نقع في الخطأ من جراء كونه يقدم تقمص المدرسة الداخلية كحالة ثالثة للتقمص الهستيري:

«في حالة ثالثة، ملفتة للانتباه وذات دلالة بصورة خاصة، لتشكل العرض، يجري التقمص بصورة مستقلة عن كل علاقة موضوعية بالشخص الشبيه»[٩٩].

وكانت تلك هي الحال، من قبل، في التقمص الأوديبي للشخص غير

المحبوب ولايوجد، من وجهة النظر هذه، أي فرق بين التقمص الأول والتقمص الهستيري الثالث[١٠٠]. فعبثاً يكون هذا الأخير جماعياً - ويثير، كما سوف ترى، إشكالية الجمهور - فإنه يبقى متصلاً بـ «الآلية» نفسها.

وهذه هي الآلية. إن فرويد يتخيل، كما في «تفسير الأحلام» أن إحدى النزيلات «تتلقى من الذي تحبه، سراً، رسالة توقظ غيرتها وترد عليها بنوبة هستيريا[١٠١]». فهي، إذن، أول نوبة هستيريا وتحدث، كما يبدو، انطلاقاً من سيناريو أوديبي (حب خائب، غيرة، تقمص المنافسة). وهذا العرض ينتشر، بعد ذلك، بالعدوى النفسية والتقليد بموجب الآلية التقمصية التي نعرفها من قبل: فالنزيلات الأخريات يغذين رغبة مماثلة لرغبة رفيقتهن («نقطة مشتركة») ويتقمصن، تحت تأثير الشعور بالاثم، عرضها («سمة وحيدة»). ومرة أخرى، بالتالي، يجري التقمص على أساس مقارنة رغبة برغبة وبعبارة أخرى، أيضاً، على أساس حب موضوعي[١٠٢]:

«يمكن أن تكون للأخريات، أيضاً، علاقة عشقية سرية ويمكن، بتأثير الشعور بالاثم، أن يقبلن، أيضاً بالعذاب المرتبط بذلك. [. . . .] لقد أدركت إحدى الأنايات، لدى الأخرى، مماثلة ذات دلالة تنصب على نقطة (على استعداد عاطفي معادل في مثالنا) ويتشكل، بعد ذلك، تقمص حول هذه النقطة وينتقل التقمص، بتأثير الحالة المرضية المنشأ، إلى العرض الذي أنتجته إحدى الأنايات. وهكذا يقدم تقمص العرض الدلالة على نقطة لقاء بين أنايين يجب أن تبقى مكبوتة[١٠٣]»

وكما في «تفسير الأحلام» يبين فرويد أن النزيلات لايتقمصن بسبب التعاطف، بل إنهن يتعاطفن بسبب التقمص:

«من غير المضبوط أن نؤكد أنهن يتملكن العرض بالتعاطف. وعلى العكس من ذلك، ان التعاطف يولد، فقط، من التقمص. والبرهان على ذلك هو ان عدوى أو تقليداً من هذا النوع يحدثان في حالات يجب أن نسلم، فيها، بمقدار من التعاطف بين الشخصين أقل من المقدار الموجود، عادة، بين صديقات مدرسة داخلية»[١٠٤].

ولكن، مامعنى «التعاطف» هنا؟ إنه يعني عدة أشياء، ويجب علينا أن ننتبه إلى الاستعمال الملتوي والمغرض الذي يجريه فرويد لهذه الكلمة.

إن «التعاطف»، ويجب أن لاننسى ذلك، هو، قبل كل شيء، كلمة ماك دوغال ومفهومه، أي أنه سريان الهيجانات عن طريق المشاركة العاطفية، أي عن طريق المحاكاة العاطفية. ولذلك يجب أن لانخطئ في فهمه: فعندما يؤكد فرويد أن التعاطف ناجم عن التقمص، فإنه لايقصد، البتة، أن يجعل من العاطفة نتيجة للمحاكاة، بل العكس: فوظيفة التقمص كما يستخدمه، قلب علاقة المحاكاة-العاطفة المتضمنة في مفهوم التعاطف. وهو يعني أن العاطفة ليست نتاج المحاكاة أوسارية منها، بل إنها تسبقها. فيفترض في العاطفة الفردية، فعلاً، أن تكون سابقة للمشاركة الاجتماعية في العاطفة-بل سابقة للتعاطف[١٠٥]-: فنزيلات المدرسة الداخلية يملكن، من قبل، الاستعداد العاطفي أو الوجداني نفسه قبل تقمص بعضهن لبعضهن الآخر. فوضع النفس مكان الآخر أو الشعور في (مثل) الآخر يفترض، إذن، بصورة ثابتة، الشعور بالذات والشعور الخاص. فإذا كنت أشعر (نفسي)، في التقمص الهستيري، كالآخر، فذلك لأني تعرفت، مسبقاً، إلى كونه يشعر مثلي، لأني تعرفت على نفسي فيه (في رغبته). فالآخر شبيه اتعرف إليه، إلى نفسي، بالمقارنة أو المماثلة، قبل أن يكون نموذجاً أتقمصه. وبإيجاز، وتلك هي النقطة الحاسمة، فإن الوجدان أو العاطفة لا يأتيان إلي من الآخر. إنهما وجداني وعاطفتي: فأنا أبدأ بمعاناة عاطفة ثم أتقمص الذي يعاني العاطفة نفسها وليس العكس. وبالتالي فلا وجود لإيحاء عاطفي ولا لعدوى تعاطفية أو تفهمية للأنا من جانب الآخر-في نقطة الانطلاق على الأقل. إن التعاطف (علم النفس) الاجتماعي يبدأ هنا، بالتأكيد، ولكنه يبدأ منطلقاً من العاطفة (السيكولوجية) الفردية.

ولكن ذلك ليس كل شيء. ذلك أن التعاطف هو، أيضاً، وبصورة أبسط، العلاقة الودية وغير التنازعية مع الآخرين. فقولنا ان أي تعاطف يسبق التقمص يعني، إذ ذاك، إعادة تأكيدنا أن التقمص ينصب، أولياً، على شخص غير ذي أهمية ليبيدياً «ليس موضوع الدوافع الجنسية»: فالآخر المقلد ليس محبوباً ولو كان ذلك على نمط التعاطف الودي أو الرفقة أو لتعاون في العمل إلخ... فهذه العلاقات

الاجتماعية بالآخرين ـ التي يصفها فرويد دائماً، ويجب أن نذكر ذلك، كعلاقات جنسية مكفوفة من حيث هدفها ـ مولدة من جانب التقمص الذي ليس فيه، مع ذلك، هو نفسه، أي شيء جنسي في البداية. وهذا التأكيد الأخير حاسم، بديهياً، داخل محاكمة فرويد لأنه يسمح بإقامة الصلة بين المخطط الأوديبي ومخطط الجمهور عبر مثال المدرسة الداخلية: وبالفعل فكما أن التقمص الأوديبي ينصب على الشخص غير المحبوب، كذلك فإن التقمص (العدوى) الاجتماعي يحدث بين أشخاص لا يرتبطون، أولياً، بأي تعاطف، بأية صلة ليبيدية (على أساس أن عضوات الجمهور مازلن غريبات عن بعضهن بعضاً أكثر منهن صديقات مدرسة داخلية). وهانحن قد وصلنا، في الوقت نفسه، إلى النتيجة التي جرت من أجلها كل هذه التطويرات الجادة للتقمص: فالارتباط العاطفي هو التقمص الأوديبي المثلثي، أي التقمص الأوديبي. فمن المثلث الأسري إلى الهرم أو المخروط الاجتماعي، لا نغادر البنية الأوديبية: فالمدرسة الداخلية أسرة كبيرة مبنية على النمط الأوديبي، والجمهور، بدوره، مدرسة داخلية كبيرة مبنية على نمط الهستريا الجماعية. أما بالنسبة إلى المحور الذي تدور حوله كل هذه المثلثات («النقطة المشتركة»)، فيجب أن نكون قد فهمنا أنه حب الزعيم:

«إننا نتبين، منذ الآن، أن الصلة المتبادلة بين أفراد الجمهور هي من نوع مثل هذا التقمص الناجم عن مشاركة عاطفية هامة، ونستطيع أن نفترض أن هذه المشاركة تقع في طبيعة الصلة بالقائد[١٠٦]».

والخلاصة: إن أعضاء الجمهور («الأخوة») يتقمصون بعضهم بعضاً بموجب حبهم المشترك للفوهرر («الأب») الذي يشغل، على هذا النحو، بما يكفي من الغرابة، مكان الموضوع الأوديبي، ... ». وهذا مخطط بسيط ومتين ويجعل، مرة أخرى، من المشاركة الاجتماعية مشاركة حب ملجومة وموصولة بايروس. ذلك أن الصلات التقمصية ليست، في ذاتها، دون شك، ليبيدية، ومع ذلك فإنها تبقى متوقفة على الصلة الليبيدية الموضوعية. فكما أن أوديب الصغير يتقمص أباه لأنه يريد أن يمتلك أمه، كذلك فإن أعضاء الجمهور يتقمصون بعضهم بعضاً

لأنهم يحبون الزعيم. أو أيضاً . إن «الصلة التي تربط كل فرد» بالزعيم، كما أوضح فرويد قبل قليل بصدد الكنيسة والمسيح، «هي أيضاً، سبب الصلة التي تربطهم ببعضهم بعضاً».

فالحل المعطى، على هذا النحو، لـ«لغز التكون الليبيدي للجمهور» يتوافق، إذن، جيداً كما ترى، مع فرضيات الانطلاق لدى فرويد. ولكنه لايتوافق مع تلك التي أتى على طرحها بصدد التقمص «الأولي» و(أو) «الثانوي». فهذه الأخيرة، ونحن نعلم ذلك الآن، أظهرت عدم انحلال أصلي للصلة الموضوعية والصلة التقمصية غير متوافق مع التثليث الأوديبي، وهذا يعني أن مخطط الجمهور لا يحافظ عليه إلا بشرط سلسلة من القرارات النظرية التي هي ضروب من القسر التعسفي. فقد كان ينبغي، فعلاً، إذا عددنا جيداً: ١ ـ الالتفاف على الإشكالية «المصفوفية» للدمج البدائي أو كبتها من أجل التمكن من بناء المثلث الأوديبي بشخصياته المتميزة جيداً ٢ـ مطابقة التقمص الهستيري بالتقمص الأوديبي بالامتناع عن السير في الدرب الذي فتحه التقمص «النرجسي» أو «النكوصي» من نموذج «دورا» ٣ـ مماثلة ظواهر العدوى والإيحاء العاطفيين في صميم الحشد بالتقمص الهستيري مفهوماً بهذه الصورة بالامتناع عن رؤية مظاهر محاكاة بدائية فيها. وهو ما يصنع، وذلك أمر واضح، كثيراً من القرارات المتخذة عند تقاطعات كثيرة . . . ويجب أن نتساءل، منذ ذلك الحين، لماذا اختار فرويد سلوك هذه الطريق لاتلك الأخرى. لماذا يختار، من بين كل الحلول المتوفرة والتي يشير هو نفسه إلى إمكانيتها، الحلول «الأوديبية» بصورة منتظمة؟ ما هي أسباب هذا التفضيل العميق؟ ما الذي يوجه هذا الاصطفاء؟ وما الذي هو مكرس للحفاظ عليه، لصيانته؟

إنهما شيئان ليسا إلا واحداً: الذات (و) السياسي. فقد لمحنا، فعلاً، قبل قليل، إلى أن هذا الوضع القاطع لعقدة أوديب في أصل تاريخ الذات يعادل قطعاً للتساؤل عن نشأته في تقمص قبل فردي للآخر. وضمن هذا المعنى، ليس من المبالغة أن نقول إن الفرضية الأوديبية تتدخل لحماية انكفاء الذات على نفسها أو، وهو الأمر نفسه تماماً، لحماية امتلاكها لرغبتها («عواطفها»، «وجداناتها» إلخ . .): لحمايتها من إمكانية تفكير (وهو ما لايعني ضياعاً . . .) تكويني لهويتها لـ «كينونتها»

الأخص. أما بالنسبة إلى العناد الذي يرفض فرويد، به، إعطاء طابع أولي للعدوى والإيحاء «التعاطفيين»، فإنه يمضي بالتأكيد، في الاتجاه نفسه. إن كل هذه القرارات تعود، في نهاية المطاف، إلى تجنيب الذات التساؤل المربك إلى ما لانهاية، حقاً، لأنه غير قابل لسبرغوره ـ عن كينونتها ـ مثل ـ الآخر أي (بالرغم من كون التعبير، من حيث الضبط، غير مناسب) عن كينونتها «الاجتماعية». ذلك أن هنا، دون شك، أكثر ما في هذا الفصل عن التقمص أهمية: فقد تصوره فرويد نوعاً من الارتداد إلى الأسس الفردية للاجتماعية فأعاد، على عكس كل توقع، إبراز «السيكولوجية الاجتماعية» في قلب «السيكولوجية الفردية» على صورة تقمص الأنا نفسها. فمماثلة الأنا لنفسها لاتوفر منشأ ولا أساساً للعلاقة بالآخرين، بل إنها قد أظهرت، بصورة مناقضة جداً، ضرورة التفكير في «الآخر» قبل الأنا أو، بتعبير أضبط، في «الأنا» بوصفها أنا. ويكون الجمهور في أصل (دون أصل) الفرد. فالأنا تنشأ، إذ ذاك، مثل الجمهور دون أن تكون منقسمة ببساطة، مقسومة ببساطة، لا الواحد ولا الآخر (الواحد مفترقاً عن الآخر في تعبير ديريدا).

إلا أن فرويد، بتغطيته لهذه الإمكانية في عقدة أوديب فوراً، لايطلق الذات من حدودها الخاصة (داخل / خارج، الذات/ الموضوع، الأنا / الآخر الخ....) فقط، بل إنه يقوم، أيضاً، ببادرة سياسية بصورة عميقة. ذلك أن الأمر يتصل بالعنف، اي بالشر السياسي بصورة مفضلة. فالمصفوفة «الاجتماعية» للأنا، ونحن لم نكف عن تبين ذلك، هي، مباشرة، مصفوفة العنف (ومن هنا الأقواس التي يجب إحاطة هذه «الاجتماعية» بها). وإذا كان تقمص الآخر الأصلي مكوناً للأنا (ولكن كل المصطلحات التي أتينا على استعمالها هي مايجب إحاطته بأقواس)....فهو، كذلك، عنف جذري حيال الآخر ـ فم ملتهم مغلق على غيرية الآخرين، عين عمياء عما يولدها، يد هدامة مباشرة (متشبثة، متمسكة، متملكة) محمولة إلى الثدي. ويمكن أن نقول، مستعيرين صيغة ممتازة لهيغل، إن ولادة الأنا هي موت الآخر. فهي تحمل، في ذاتها، موت الآخر وتحمل الآخر ميتاً في ذاتها. وضمن هذا المعنى، يؤلف التقمص البدائي، في وقت واحد، شرط إمكانية الأنا والاجتماعية وشرط استحالتهما. وبما انه تعكير أصلي للأنا، فهو، في الوقت

نفسه، مايمنع من حيث المبدأ أية علاقة سلمية أو «غيرية» خالصة بآخر، وكل مواجهة أخلاقية بين «أنا» و «أنت» وكل حوار سياسي - وباختصار، كل وصول الى الآخر (والآخر عصي على الوصول إليه مباشرة لأن كونه مثلاً، مثل أنا الذي أكون هو نفسه، يزيد في كونه آخر وليس، كما قيل غالباً، لأنه يفلت من أنانية الأنا وأحاديتها). والأمر هو نفسه، فعلاً، أن نقول إن الآخر ينقل الأنا منذ «نفسه» وإن كل علاقة بالآخر تتقرر، تفتتح بوصفها ازدواجية للحب والكراهية لايمكن البت فيها. وهكذا، فإن قرار حسم مسألة أصل الصلة الاجتماعية لصالح الفرضية الأوديبية ليس قراراً مثل القرارات الأخرى. فبصورة ما، يكون، هونفسه، القرار، المرسوم النقدي الذي يبت فيما لايدع نفسه يبت فيه. وهو، هنا، القرار السياسي بالبت بين السلم والحرب، بفصل حب الموضوع عن التقمص. وهذا الفصل الذي يناقضه كل مايقوله فرويد، من جهة أخرى، عن الدمج مناقضة قاطعة يعمل كاستبعاد: فالعنف، فيه، مستبعد (بعنف) مما سيصبح، للسبب نفسه، علاقة يبت فيها مع الآخر، مع الموضوع. والعنف (الانفصال المميت) الذي يعذب الحب (الاتحاد الشهوي) داخلياً يجري تصوره، منذ ذلك الحين، بوصفه آخر له، بوصفه ما يهاجمه ويهدده من الخارج. وهكذا كان الاغريق يطهرون المدينة، بانتظام، من هذه التعفنات الداخلية بطردها مجدفاً خارج الأسوار (ونعرف أن أوديب كان هذا المجدف[١٠٧]).

إن فرويد يجعل كل شيء يبدأ بالسلم بجعله كل شيء - الأنا والاجتماعية - يبدأ في المرحلة الأوديبية، وهذه طريقة في صيانة إمكانية مجتمع موحد لايأتي ليهدمه وينسفه، سلفاً، عنف باطني، عنف داخل الكيان الاجتماعي. إن إسطورة أوديب، وهي أسطورة عن أصل الذات، هي، بالتالي أيضاً، أسطورة سياسية، ذات وظيفة سياسية. إنها أسطورة الذات السياسية أو السياسي: أسطورة ذات فردية لايعتمل، باطنياً، فيها العنف الأصم لعلاقة دون علاقة بالآخر، أسطورة كيان سياسي منغلق بصورة عشقية على ذاته لا يختل تنظيمه، باستمرار، بفعل المماثلة الكارهة بالآخر، التمثل الكاره للآخر.

أسطورة أوديب غير المقطوع بها

إن كـون بناء هذه الأسطورة لايمضي دون صـعـوبات ودون بعض العنف التفسيري أمر سنحت لنا فرصة تبينه جيداً. يبقى علينا أن نتحقق من الهشاشة الداخلية الخارقة لهذا البناء ولو لم يكن ذلك إلا لنستخلص نتيجة إقناعية قصوى. فقد حان الوقت لنلاحظ، فعلاً، أن عقدة أوديب لاتسمح، بأية طريقة بتسوية المسألة السياسية للعنف لاعلى مستوى العقدة الفردية ولا على مستوى الجمهور. ذلك أنه يجب أن لاننسى أن عقدة أوديب أزمة ـ وأزمة عنيفة. فإذا كانت الأم محبوبة، فإن النموذج الأبوي، من جانبه، مكروه. فالتقمص الأوديبي يعرّف، دون غموض، بوصفه تقمصاً منافساً، غيوراً، قاتلاً. ونحن ملزمون، دون اعتماد إشارات فرويد حول الازدواجية الأصلية للتقمص «الفوهي»، على التحقق جيداً من أنه ليس فيه، في عقدة أوديب، إلا شيء سلمي. وإن نسبة الكراهية الأوديبية إلى الخصومة المثلثية أكثر منها الى إزدواجية داخلية في التقمص، وإن افتراض كونه ينصب على الأب لاعلى الأم، وإن افتراض كونه ينجم ثانوياً عن حب هذه الأخيرة لايغير، من وجهة النظر هذه، شيئاً من القضية. فالعنف المستبعد من جانب العلاقة الموضوعية يعود إلى الانبثاق، في كل الأحوال أكثر حدة مما كان عليه قط، في جانب علاقة التقمص. ومن هنا، إذ ذاك، البساطة المحبطة للمسألة التالية: كيف سيستطيع مثل هذا التقمص والمنافس والكاره للخصم أن يفسح، قط، مجالاً لعلاقة سلمية بهذا الخصم نفسه؟ كيف ستستطيع عاطفة احتلال مكان الآخر العنيفة أن تفسح مجالاً لاحترام الآخر، على الأقل، إن لم يكن لحبه؟ لقد تعرفنا دون شك، على المسألة المسماة مسألة «غروب عقدة أوديب» التي ستعطي عنواناً لمقال لاحق

لفرويد («غروب عقدة أو ديب»). وهذه المسألة تعرض كما يلي: كيف تحل الأزمة الأوديبية ولماذا؟ كيف ولماذا يقبل أوديب الصغير التخلي عن الموضوع الأمي للأب؟ كيف ولماذا يستبطن المنع الأبوي؟ أي قانون الآخر، الآخر كقانون إلخ؟.

إن هذه المسألة، وهي مسألة المعيار بكل المعاني (الجنسي والأخلاقي والسياسي) وأصل هذا المعيار (في نمو الفرد وفي نمو النوع)، لاتواجه من جانب فرويد، مع ذلك، هنا. وهو، على الأقل، لا يواجهها مباشرة، ويجب انتظار الفصل الثالث من «الأنا والهو» من أجل أن نقارب هذه المسألة من أجلها بالذات تحت عنوان «مثل الأنا والأعلى» أو «الأنا العليا». فلنؤجل، حالياً، تحليل الصعوبات التي سيصطدم بها فرويد إذ ذاك. فمجرد نص المسألة يكفي، منذ الآن، لبيان كون السواء الأوديبي ليس بديهياً. فلا تستطيع مرحلة أوديب أن تصل، من ذاتها، إلى غير حرب لاتنتهي. وبالفعل، فإن الدخول في المرحلة الأوديبية شيء والخروج منها والنفوذ إلى علاقة غير نزاعية مع الأب يسويها قانون الملكية الخاصة («هذا لي»، «هذا لك») والاقتصاد الرمزي («استبدل امرأة أخرى بأمك») شيء آخر. فلا شيء في الفرضية الأوديبية، كما هي معروضة هنا، يسمح، في نهاية المطاف، بمثل هذا «المخرج». فلا نرى لماذا لا تتخلد الخصومة الأوديبية ولا بموجب أية معجزة يتحول تقمص الأب تلقائياً إلى حنان واحترام. وفي الوقت نفسه، لا نرى، أيضاً، لماذا تكون التقمصات داخل الجمهور أمثلة على العنف. فلماذا تصبح مولدة لعلاقات اجتماعية سلمية كما يفترض فرويد بشكل ثابت؟ لقد كان من شأن مقدماته أن تقوده إلى قول العكس تماماً. فإذا كان تقمص الجمهور ذا بنية أوديبية، فهو، بالضرورة، تقمص منافس، وبالتالي حامل لعنف كامن على الأقل، أي غير قادر على توليد صلات اجتماعية موجبة، متناغمة، مستقرة إلخ...

إن هذا التضمن لم يكن، حقاً، ظاهراً مباشرة في حالة تقمص «المدرسة الداخلية». ذلك وأن فرويد كان يرتب المثال بحيث يجري التقمص، فيه، على أساس تشابه الرغبة لا على أساس تماثلها. فإذا كان لدى نزيلات المدرسة الداخلية «استعداد عاطفي متساوٍ»، فإنه لم يكن، لهذا السبب نفسه، موضوع الحب

نفسه. وكان يلي ذلك أن تقمص المدرسة الداخلية يفلت، شرعاً، من المنافسة الأوديبية الحقيقية. فأوديب المدرسة الداخلية كان، في الجملة، أوديباً دون الكراهية، أوديباً زائفاً: فالفتيات كنّ يتقمصن دون تقمص حقاً، كنّ يتظاهرن، وبهذه الطريقة كنّ يتعاطفن. ولكن هذا التعاطف يصبح عديم الاحتمال إلى درجة كبيرة، بالمقابل، عندما ينتقل إلى أوديب الجمهور الذي هو، من جانبه، حقاً، أوديب بالمعنى المضبوط، على أساس أنه يفترض في أعضاء الجمهور أن يتقمصوا بموجب حبهم لموضوع واحد (الزعيم)- أي، باختصار، أن يكونوا في موقع تنافس فيما بينهم. فكيف نتخيل، منذ ذلك الحين، تعاطفاً ما بين هؤلاء الخصوم، بين الإخوة الأوديبيين هؤلاء؟

إن وجود صعوبة خطيرة هنا، وإن كون فرويد واعياً لها وعياً خاصاً هما ما يتبين من الجهود التي يبذلها لحل هذه الصعوبة- أي، في الحقيقة، للالتفاف عليها. فلماذا يحس، بالفعل، بالحاجة إلى تأكيده إن «التعاطف يولد من التقمص»؟ ولماذا يضيف، بعد ذلك بقليل، بصدد التقمص الهستيري- المثلثي، أيضاً، أنه:

«كلما زادت هذه الشراكة أهمية زاد وجوب قدرة هذا التقمص على النجاح وعلى مقابلة بداية صلة جديدة على هذا النحو[١٠٨]».

لماذا يلحق بنهاية الفصل هامشاً طويلاً ليشرع لنا أن:

«للتقمص نتيجة، من جملة نتائج أخرى، هي الحد من العدوان ضد الشخص الذي يجري تقمصه ومسايرته وتقديم المساعدة له. ودراسة التقمصات التي هي من هذا النوع كتلك، على سبيل المثال، التي تقع في أساس الشراكة العشيرية قد كشفت لروبرتسون سميث هذه النتيجة المفاجئة التي تستند إلى التعرف على جوهر مشترك («القرابة والزواج»، ١٨٨٥) ويمكن، بالتالي، أن تخلق بالمشاركة في وجبة مشتركة. وهذه السمة تسمح بربط مثل هذا التقمص بالتاريخ البدائي للأسرة البشرية كما بينته في «الطوطم والتابو»؟

لماذا ذلك، إذن، إن لم يكن لحملنا على التسليم، عن طريق التهريب تقريباً، بأطروحة مذهلة بالقياس مع ما سبقها، أي بأن التقمص يخلق التعاطف، يؤكد صلة موجبة بالآخرين؟ إن هذه الأطروحة يجب أن تبدو على ما هي عليه فعلاً: إله هابط من آلة، منحدر، بصورة مناسبة، من قوالب النظرية التحليلية ليضمن نهاية سعيدة للدراما الأوديبية القائمة التي لن تعرف، دون ذلك، نهاية. فدون تدخل هذا التعاطف التقمصي الذي أرسلته العناية ستبقى المرحلة الأوديبية غير قابلة للانتهاء، ويبقى العنف كذلك. فهو، إذن، ضروري ضرورة مطلقة داخل محاكمة فرويد منذ أن يريد هذا الأخير التفكير في التقمص الأوديبي على أنه شرط إمكانية صلة اجتماعية سلمية متحضرة. ولكنه، في الوقت نفسه، غير مبرر، فيها، اطلاقاً منذ أن يعطينا كل العناصر لرؤية العكس. ففي الحركة نفسها، يصف فرويد العنف الملازم للتقمص ويمحوه، يؤكد الكراهية الأوديبية وينفيها. والتأكيد المتواقت والمزدوج لتقريرين متناقضين، ألا يشير دائماً - وهذا درس فرويدي - إلى تماسك سري لرغبة؟ إن هذه هي الحال هنا، إذن، مع فرق هو أن الأمر يدور حول رغبة في إجلاء الازدواجية، على وجه الدقة، حول رغبة في الحسم في شبكة الحب والكراهية المتشابكة حيث تنشأ كل رغبة (خاصة، وحيدة الجانب، يمكن القطع بها إلخ...) وتتعرقل. وعندما يصف فرويد عنف التقمص الأوديبي ويمحوه، فإنه يصف ويمحو، في الواقع، ازدواجيته الأصلية - يصفها ويمحوها، أي أن لدينا هنا، أوديب غير المقطوع به.

وربما قيل إننا نبالغ في أهمية بضع ملاحظات عارضة لفرويد، مبعثرة في فصل لايتجمد، في أية برهة، عليها. إن الاعتراض يفترض أننا نعرف، من قبل، ماهو عارض وما هو غير عارض في نص ما. ويمكن، على كل حال، أن نبين أن الطفرة اللغزية من التقمص الأوديبي والتنافسي إلى تقمص «تعاطفي» المشار إليها هنا بصورة شبه عابرة توجد، بانتظام، في مكان آخر وفي لحظات حاسمة دائماً. ففي «الطوطم والتابو» كان التقمص العشقي المتضمن في الإدماج الإجرامي للأب هو الذي يفترض فيه أن يولد «الطاعة الراجعة» له ويؤمن، بهذه الطريقة، الانتقال من الحرب

إلى الحق، من العنف العاري إلى الشعور الأوديبي بالإثم إلخ . . . وكذلك، فإلى التقمص العشقي لأب «الأنا العليا» أو «المثل الأعلى»، أيضاً، ينسب، في «الأنا والهو» دور إسباغ الصفة السلمية على التقمص الأوديبي التنافسي. ونرى، بالتالي، أنه ليس في هذا الفصل السابع من «سيكولوجية الجماهير»، وحده، يلعب فرويد بازدواجية التقمص ليلغيه، يستند إليه ليفلت منه. فهذه الازدواجية تظهر، في الواقع، في كل مرة يدور الأمر، فيها، حول أوديب أو تظهر في كل مرة لتسمح بالقرار الحاسم، بحل الأزمة الأوديبية.

ولكننا لسنا ملزمين بالبحث فيما هو بعد من «سيكولوجية الجماهير». فيكفي أن نرجع إلى الفصل التاسع لنلقى فرضية تعاطف تقمصي ومنسوب، هذه المرة، إلى مسألة تحول الكراهية إلى صلة موجبة بالآخرين. فلنتحقق من ذلك. إن الفصل مكرس، لمناقشة (غريزة القطيع) التي طرحها و. تروتر. إن فرويد يقابل هذا الدافع الاجتماعي الفطري الذي يقربه مباشرة من الايروس التحليلي والذي يحمد لتروتر كونه قد فضله على سر «قابلية الإيحاء» باعتراضين:

١ ـ الاعتراض الأول اجتماعي. فهذا الدافع ليس سياسياً بدرجة كافية، وهو لايدع «أي مكان للقائد». إلا أن الإنسان حيوان عشير أكثر منه مجرد حيوان قطيعي، إنه «عنصر من عشير يقوده زعيم[110]».

٢ ـ هذا الدافع ليس دافعاً بمعنى أن الأمر لايدور، كما يريد فرويد، حول غريزة أولية غير قابلة للتحليل.

إن هذا الاعتراض الثاني الذي يؤلف كل محور الفصل يجب أن يهمنا كثيراً. ذلك أن فرويد إذا كان ينكر كل خصوصية لغريزة القطيع، فليس هذا لأنه يريد أن يحل محلها الدافع الجنسي الأكثر «أولية». فالاعتراض يمضي أبعد من ذلك بكثير إنه ينصب على الطابع الغريزي أو الدافعي للاجتماعية، وبعبارة أخرى على صفتها الطبيعية: فالإنسان ليس قابلاً للاجتماع بالطبيعة، ليس حيواناً تجمعياً. ولايمكن استنتاج الاجتماعية من دافع فطري مهما كان هذا الدافع. لماذا؟ لأن الحالة الطبيعية التي يفكك فرويد رموزها، هنا، استناداً إلى حالة الطفولة تتضمن، مباشرة، الحرب أو، على الأقل، انعدام العلاقة مع الآخرين. فالآخر، عندما لا يكون الأم، يثير

القلق فعلاً. وأكثر علاقات الطفل بـ «الغريب» بدائية وعفوية هي اللاعلاقة، الرفض الشديد الذي لايمكن السيطرة عليه، والذعر من الآخر. أو إنها، أيضاً العداوة، الغيرة:

«نبقى زمناً طويلاً دون أن نلاحظ لدى الطفل شيئاً يشبه غريزة تجمع أو عاطفة جمهور. إن مثل هذه الغريزة، أو العاطفة، لاتبدأ في التكون إلا في غرفة الأطفال، انطلاقاً من علاقة الأطفال بالآباء وكرد، بالفعل، على الغيرة التي يقابل بها الطفل الأكبر، أولياً، الطفل الأصغر. فالطفل الأكبر يود، بالتأكيد، أن يبعد الوافد الجديد، أن يبقيه بعيداً عن الأبوين وأن يجرده من كل حقوقه[111]».

فالتناغم ليس، إذن، قائماً بصورة قبلية. والطبيعة ليست طيبة بل هي، بالأحرى، رديئة: فالإنسان ذئب للإنسان كما سيكرر فرويد، بعد هوبز، في «توعك. . . . . ». إلا أن هذا التحقق القاتم إذا سمح بالتخلص من غريزة تروتر القطيعية المبالغة في شاعريتها، فإنه يمنع، في الوقت نفسه، التفكير في اجتماعية طبيعية بشكل عام، في اجتماعية ليبيدية أوشهوية مثلاً. فحب القريب ليس، مرة أخرى، بديهياً. فالرغبة القاتلة («الأنانية»، «النرجسية») هي الأولى-على الأقل، إذا تابعنا فرويد، عندما لايدور الامر حول الأم أو حول الأبوين. ويجب بالتالي، إذا أردنا التفكير في علاقة غير مقاتلة بالآخرين، تخيل تحول للكراهية إلى حب القريب إلى اقتصاد للعنف.

وهنا يتدخل التقمص. وكان يمكن أن نعتقد أن فرويد يضعه في جانب العنف. ألم يصف، منذ قليل، «العقدة الأخوية»؟ أي غيرة الطفل الصغير من منافسيه على الأم (أو على الأبوين)؟ أي التقمص الأوديبي الإجرامي؟ إنه لايفعل ذلك أبداً. فالتقمص يظهر، الآن، على عكس كل توقع، بعد عقدة أوديب أو، بتعبير اضبط، كختام لعقدة أوديب والحرب. وفرويد يتابع فوراً، بعد أن يرسم شهوات الجريمة لدى الكبير حيال أخيه الصغير أو أخته الصغيرة، قائلاً: «ولكنه يواجه كون هذا الطفل، أيضاً-مثل كل الذين سيأتون فيما بعد-محبوباً بالصورة

نفسها من الأبوين، وأمام استحالة محافظته على موقفه العدائي دون أن يضر بنفسه، يرغم على تقمص الأطفال الآخرين، وتتكون داخل الحشد الطفلي عاطفة جمهور أو شراكة تجد، بعد ذلك، نموها اللاحق في المدرسة[112]».

فالتقمص هو إذن، بعيداً عن الاختلاط بالخصومة وبعيداً عن تغذيتها، ما يضع حداً لهذه الخصومة بخلقه عاطفة الشراكة أو، إذا فضلنا ذلك، التعاطف. فليكن ذلك؟ ولكن، ألم يكن ينبغي أن يتضح، في الوقت الحاضر، أن الشعور مثل الآخر، مكان الآخر، من موضعه، هو، على وجه الدقة، العاطفة الغيور بامتياز؟ ألم يكن هذا التعاطف التقمصي محرك البغض الأوديبي (... ابتعد من هنا لآخذ مكانك»)؟ أليس لنا الحق، منذ ذلك الحين، في التعجب من هذه الاستحالة المفاجئة للتقمص التي تنقله من نظام البغض الجذري إلى نظام التعاطف الودي؟ وهنا نصادف تنازلاً إنشائياً من جانب فرويد: «قد نرى هذا التحول من الغيرة إلى عاطفة جمهور، هذا الاستبدال للواحد بالآخر، غير محتمل [....] إذا لم تكن العملية نفسها تلاحظ فيما بعد وفي ظروف اخر». ويأتي، إذ ذاك، مثال الفتيات المغرمات بعازف بيانو، وهو رواية معدلة، فجأة، لمثال المدرسة الداخلية. تصورهنّ، كما يقول فرويد، يهرعن إلى الالتفاف حول معبودهن بعد نهاية الحفلة الموسيقية. فبما أن لهنّ، جميعاً، موضوع الحب نفسه (الأوديبي إذن)، فإن كلاً منهن ستريد امتلاكه لها وحدها. ومن هنا تنشأ، بصورة قبلية، خصومة وغيرة وشد شعور متبادل. وتلك هي، بالتالي، الحالة الطبيعية (المرأة ذئبة للمرأة). وهذه، الآن، هي الحالة الشرعية: إنهن يقبلن، وقد تحققن من استحالة بلوغ موضوع حبهن، بالتخلي عن مطالبهن شريطة أن يفعل جميعهن كذلك وأن لاتكون واحدة منهن متميزة. فيما أني لا أستطيع إشباع رغبتي، فليكن الأمر، على الأقل، كذلك بالنسْبة للأخريات، فلنكن، على الأقل، جميعاً في وضع واحد.... وعن هذا العقد الغيور، عن مساواة الصد هذه تنبجس، إذ ذاك، الأخوة وعاطفة العدالة والوعي الاجتماعي وحس الواجب - وبايجاز، وكما سيقول في «توعك...»، الحق العام[113]:

«.... بدلاً من تبادل شد الشعر، يتصرفن كجمهور متضامن [....] لقد نجحن، وقد كنّ متنافسات في البداية، في تقمص بعضهن بعضاً بفضل الحب نفسه للموضوع نفسه[114]».

ونتيجة هذه المحاكمة، نتيجة «حجة عازف البيانو» هذه هي:

«إن العاطفة الاجتماعية تستند، على هذا النحو، إلى انقلاب عاطفة عدائية بدائياً إلى صلة تحمل إشارة موجبة من طبيعة تقمص. إن هذا الانقلاب، بقدر ما استطعنا فهم مجراه حتى الآن، يبدو محققاً، بتأثير صلة مشتركة، على أساس حنان مشخص خارج عن الحشد[١١٥]».

وهذه هي كلمة فرويد الأخيرة حول الموضوع، وهي سوف تتصلب سريعاً، وملاحظة ذلك تستحق العناء، فتغدو أطروحة مذهبية، مذهباً تحليلياً. وهكذا فعندما سيتساءل فرويد، في «توعك...» وفي «لماذا الحرب؟»، كيف يلجم العدوان والحرب، فإن الجواب سيكون جاهزاً من قبل: بالتقمص الذي يوجه الليبيدو نحو الآخرين. فالحضارة تريد، كما قيل في «توعك...»:

«إن توحد أعضاء المجتمع فيما بينهم بصلة ليبيدية [....] وضمن هذا الهدف، تجهد بكل الوسائل لتثير تقمصات قوية بينهم[١١٦]».

«يجب على الحضارة أن تضع كل شيء موضع العمل للحد من العدوانية البشرية أو لخفض تجلياتها بواسطة ارتكاسات نفسية من مستوى أخلاقي. ومن هنا هذه التعبئة لطرائق تحث الرجال على تقمصات وعلاقات حب مكفوفة من حيث هدفها[١١٧]».

وكذلك، فإلى «تضخيم» للعملية التقمصية سوف ينسب مقال١٩٢٢: «حول بعض الآليات العصابية في الغيرة والزور والجنسية المثلية» الطفرة من الكراهية الأوديبية إلى الحب الجنسي المثلي. وهو ما يعني، مرة أخرى، أن التقمص يثير الحب، يصبغ بالليبيدو العلاقة بالآخر (وسوف نفهم هنا، من الارتباط، استعادة وتحويلاً لأطروحات «الرئيس شريبر» حول الجنسية المثلية الاجتماعية والزور):

«لفتت الملاحظة انتباهي إلى عدة حالات تأكدت، فيها، في الطفولة الأولى، حركات غيرة قوية قوة خاصة، ناجمة عن العقدة الأمية، حيال خصوم هم، في معظم الوقت، أخوة أكبر سناً [...] إن هذه الحركات وصلت، بتأثير التربية، وكذلك نتيجة لعجزها المستمر، إلى الكبت، فيحدث تحول للعواطف بحيث أن

الخصوم المشار إليهم يصبحون أوائل موضوعات الحب الجنسي المثلي. ومثل هذه النتيجة للصلة بالأم [. . .] هي، أولاً، المقابل الكامل للشزروة الاضطهادي الذي يصبح، فيه، الأشخاص المحبوبون، أولياً، مضطهدين في حين يتحول الخصوم المكروهون إلى موضوعات حب. وهي تتبدى، أيضاً، كتضخيم للعملية التي تعود، في نظري، إلى النشوء الفردي للدوافع الاجتماعية. فهنا، كهناك، توجد، أولاً، حركات غيرة وعداء لاتستطيع بلوغ الإشباع، وعند ذلك، تولد عواطف التقمص ذات الطبيعة الحنون والاجتماعية معاً كتشكلات ارتكاسية ضد دوافع العدوان المكبوتة [. . .] وفيما يتعلق بالارتباط بين الجنسية المثلية والعاطفة الاجتماعية، ينجم اختيار الموضوع، أكثر من مرة، عن التجاوز المبكر للخصومة حيال الرجل[١١٨]».

وهكذا سوف يستطيع فرويد، في نهاية المطاف، أن يكتب إلى اينشتاين بأن الصلات الاجتماعية المولدة من جانب التقمص هي التي «يقوم عليها، في قسم كبير منه، بناء المجتمع البشري».

كيف لا نرى، الآن، «إن هذا التأكد من القدرة السلمية» للتقمص تستند إلى قسر أو، إذا شئنا، إلى ضلال كبير؟ ذلك أن الحل المقدم لمسألة الاجتماعية هو، بدقة شديدة، هذه المسألة نفسها. فقولنا إن التقمص يحدث للخصومة كتشكل ارتكاس مكرس للحد منها، للتغلب عليها أو لتجاوزها يعني، ببساطة، أن الخصومة ترتكس ضد ذاتها، تحد نفسها، تتغلب على نفسها وتتجاوزها على أساس أن الخصومة هي، من قبل، التقمص. فالتقمص هو، إذن، في الوقت نفسه، محل الصعوبة ومحل حلها أو، إذا فضلنا، ما «يدخل» به المرء مرحلة أوديب وما «يخرج» به منها. ويكفي، من هذه الناحية، إعادة قراءة الجملة التي تختتم «حجة عازف البيانو» لتتبين أنه يمكن فهمه بمعنيين: «لقد نجحن، وقد كن متنافسان في البداية، في تقمص بعضهن بعضاً بفضل الحب نفسه للموضوع نفسه». أليس التقمص بفضل حب مشترك، بسبب رغبة متماثلة، أيضاً، ما يصفه فرويد بأنه بداية الخصومة الاوديبية؟ وما يريد تفسيره، هنا، بوصفه تهدئة نهائية، ألا نستطيع، أيضاً تفسيره معه وحسب رأيه، بوصفه بداية الحرب؟ فإذا كانت نتيجة العقد (العقد الاجتماعي) الذي ينهي،

به، المحاربون إدعاءاتهم إرغامهم على التقمص وعلى عاطفة اجتماعية، فهو، إذن، فعل من أجل لاشيء: فالتقمص يسبق، من قبل، العقد كما يسبق العاطفة «الاجتماعية» التي تقابله - وهي الكراهية. وبما أن الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها، فإننا لا نرى لماذا تنقلب الصلة التقمصية، فجأة، من السالب الذي كانت عليه قبل العقد إلى موجبة بعده.

والواقع هو أنه لاوجود لعقد اجتماعي وذلك، بكل بساطة، لأنه لاوجود لأطراف تتعاقد. فالعقد يفترض، دائماً، الهوية والفردية المسبقتين في الأطراف المتعاقدة. فيجب أن يكون هناك اثنان، على الأقل، من أجل توقيع عقد، وليس هذا ما هي الحال عليه هنا على أساس أن التقمص الذي يسبق العقد المزعوم ويتضمن عدم تميز بين «الأنا» و «الآخر» يمنع، سلفاً، كل اتفاق، كل ميثاق رمزي (ولايكون مثل هذا الميثاق ممكناً إلا بعد العقد، بعد العقد الأصلي المستحيل). إن هذا لايعني، البتة، أنه يمنع كل اجتماعية. إنه، على العكس من ذلك تماماً، الاجتماعية - اللااجتماعية الاصلية. إلا أن هذه الاجتماعية الفريدة، ببساطة، لاتدع نفسها تنغلق في تعارضات الفردية / الاجتماعية، العنف/ السلم، الطبيعة/ الحضارة إلخ. . . . إن هذه التعارضات ملغاة دون أن يوجب ذلك أي تركيب توفيقي. وفرويد يقول ذلك حقاً منذ أن يجعلنا نفكر في التقمص قبل «العقد» وبعده، مصحوباً بإشارة الكراهية السالبة مرة وبإشارة التعاطف الودي أو الحب الموجبة مرة أخرى - أي بالإشارتين معاً. ولكن هذا ما لايقوله أيضاً منذ أن يتشبث بتحليل ازدواجية التقمص إلى قيمتين متناقضتين وإلى طورين متعاقبين، واضعاً التقمص في ما قبل الاجتماعية، تارة، وفي الاجتماعية بوصفه اجتماعية تارة أخرى. فهو يقول، إذن، ما لايقوله، يدع نفسه يقول ما لايريد قوله وهو: إن الأنا هو الآخر، إن السلم هو العنف، إن الاجتماعية هي اللااجتماعية، والعكس بالعكس.

* * *

«كن أنا!» ـ «من هو هذا؟»

إن فرويد لم يتحدث، بعد عن الصلة بالزعيم، عن الصلة الرئيسية والفصلان السابع والتاسع لايعالجانها مباشرة. ذلك أنهما يفترضانها، بصورة دائمة، طبقاً للتصور الأوديبي للتقمص عامة وللتقمصات الاجتماعية خاصة. ونحن لم نكف عن قراءة ما يلي: «لايقوم، دون صلة ليبيدية، مشتركة، أي تقمص، لا بين الأخوة «الأوديبيين» ولابين أعضاء الجمهور. فالصلة بالزعيم تبقى، إذن، وهي متروكة في الظل مؤقتاً، متصورة بوصفها الصلة المؤسسة للمجتمع. هكذا كانت تريدها عقدة أوديب، أي السياسي. وقد رأينا، بما فيه الكفاية، أن هذه السياسة الأوديبية لاتمضي دون صعوبات خطيرة نجد ما يغرينا على أن نعدها لا يمكن التغلب عليها. ومع ذلك، فلنضعها بين قوسين، لنتظاهر بجهلها من أجل مرافقة النتيجة الفرويدية إلى أبعد حد ممكن. ولنقرأ، الآن، الفصل الثامن: «العاطفة العشقية والتنويم».

إن فرويد يحدد، فيه، طبيعة الحب السياسي حقاً. وكان ينبغي ذلك جيداً. وكما تقول الفقرة الأولى، فإن كلمة «حب»، كمفهوم «الحب» أيضاً، يغطيان «علاقات عاطفية متنوعة جداً» ويصبح تحديد نوعية هذه الكلمة أمراً ملحاً. وهكذا: هل حب أعضاء الجمهور للفوهر حب جنسي مباشر أم هو مكفوف من ناحية الهدف؟ في الحالة الأخيرة، هل يتصل بالتصعيد أم بالرفع إلى مصاف المثل الأعلى؟ وموضوع الحب، هل يجري اختياره حسب نموذج الإسناد أم بموجب النموذج النرجسي؟

إن هناك شيئاً مؤكداً هو أنه لن يمكن البحث عن جواب في جانب الجنسي ذي الهدف المباشر. إن الفصل السادس يعلن ذلك من قبل، وسيعود إليه الملحقان (جـ)

و (د) مطولاً: الأهداف الجنسيـة «لايمكن، بداهة، اأن تكون موضع بحث داخل الجمهور. اننا، هنا، امام دوافع حب حولت عن أهدافها البدائية دون أن تؤثر، من أجل ذلك، بمقدار أقل من الطاقة[119]». لقد كان ذلك صحيحاً من قبل، فيما يتعلق بصلات التقمص (وذلك حقاً هو السبب الذي كان ينبغي، من أجله، الحديث بصددها عن صلات عاطفية) ولكنه كذلك، بالقدر نفسه، في صلة الحب السياسي: فالخضوع العشقي للزعيم لايعادل، بجلاء، رغبة جنسية بصورة مباشرة. ومن هنا ضرورة متابعة التحليل والتدقيق فيه.

إلى هذا السبب الأول الذي قدمه فرويد يضاف سبب آخر يبقى، دائماً، محدداً بالرغم من أنه لم يعرض كسبب قط. وبالفعل، فليس الأمر فقط أن الزعيم ليس موضوع ميول جنسية مباشرة، بل إنه لم يعد يمكن أن يجري تصوره، بكل ضبط كموضوع. إنه لم يعد يمكن أن يكون كذلك بكل الضبط الأوديبي، في إطار أوديب «موجب» على الأقل. ذلك أنه إذا كان الزعيم أباً وكان أعضاء الجمهور أبناء، فيجب أن يصبح جلياً أن علاقة الأخيرين بالأول ليست قابلة، مباشرة، للمماثلة مع عقدة أوديب الموضوعية على أساس أنها، أيضاً، تتصل بالأحرى، بالعلاقة التقمصية. فالزعيم ليس أماً. فهو يشغل، إذا تحدثنا بلغة بنيوية، على العكس من ذلك، موقع الخصم الأبوي. ولايمكن الالتفاف على هذا التضمن منذ أن يصف فرويد الجمهور، باستمرار، كحشد (أو عشير) رجولي، بصورة أساسية، يقوده زعيم مذكر. ويجب أن نرى جيداً، من وجهة النظر هذه، أن الأمثلة التي يفسر بها فرويد البنية الليبيدية للحشد كانت مصطفاة أو «مرتبة» بحيث تتجنب هذه النتيجة. وهكذا فإنه حين يختار بانتظام، تقريباً، أمثلة حشود مؤنثة، فإنه يرجح إمكان نظرية حب موضوعي أوديبي للزعيم المذكر - وهي نظرية غير محتملة التصديق، بالمقابل، لأول وهلة على الأقل، في حالة حشد مذكر. وكذلك، فإن اشتقاق العاطفة الاجتماعية من عقدة غير أنوية يثيرها حب الأبوين يدعم، بصورة ملتوية، فرضية حب من

الأبناء للأب - وهي فرضية غير ممكنة التصديق هنا على أساس أنه يفترض في الأب، بموجب المذهب الفرويدي نفسه، أن يكون الخصم الأول (الأخ الأول) قرب الأم! ولا جدوى، دون شك، من مزيد من الإلحاح على هذه الحيلة المتكلفة جداً. فالمهم أن نفهم أنها تشهد على الارتباك الذي يعانيه فرويد منذ أن يريد تأكيد الطابع الليبيدي والموضوعي لعلاقة لايمكن، مع ذلك، في إطار نظريته الأوديبية الخاصة، أن تكون لا ليبيدية ولاموضوعية. فحب الأب الزعيم ليس بديهياً، جملة، أكثر من بداهة حب الأخ (القريب). ولكن كل نظرية المجتمع -كل النظرية الليبيدية السياسية- هي التي تنهار، على العكس من ذلك، دون حب الأب - الزعيم. فلن نرى، إذ ذاك، لماذا (بأي هدف، لأي سبب) يتقمص أعضاء الجمهور بعضهم بعضاً. وأفضل من ذلك، أو أسوأ، لن نعود نرى في أي شيء تختلف الصلة بالزعيم عن صلات التقمص، في أي شيء يختلف «الأب» عن «أخ». فيجب، إذن، بأي ثمن - وتلك هي المسألة - أن نصف، بمصطلحات نظرية في الحب، علاقة يحملنا كل شيء، من قبل، على افتراض كونها تتحسس من تعريف ليبيدي.

هل هذا ممكن؟ كلاَ! وذلك سيتأكد بصورة بارزة بعد لحظة. ولكن، لنبدأ، قبل الوصول إلى ذلك، بمتابعة تقدم الفصل. إن هذا الأخير يتبدى، في الواقع، هرباً إلى الأمام. فتحت ستار تعداد مختلف ما تحقق من النظرية التحليلية في الحب يستنفذ فرويد، حرفياً، كل امكانياتها عند ملامسة المسألة التي ينبغي حلها، كما لو كان يعرض، بالتعاقب، كل «الحلول» المتوفرة له ليتخلى عنها الواحد بعد الآخر. وهذا الفصل يبرهن، بالعبث نوعاً ما، على كون علاقة السلطة (إذا كانت علاقة، وإذا كانت سلطوية بالمعنى الشائع) تدخل في إطار نظرية للحب.

إنها لاتدخل أولاً، وقد قيل ذلك، في إطار نظرية للحب الحسي، الجسدي. فهذا الأخير لاينزع إلى شيء خلاف نزوعه إلى إشباع جنسي مباشر ويزول بمجرد الحصول على هذا الإشباع. إنه لا يخلق موجباً لأي شحن ثابت للموضوع،

لأية صلة دائمة، على عكس الميول الجنسية المكفوفة من حيث هدفها. وبالتالي، فنحو هذه الأخيرة يجب الالتفات إذا كنا نريد إيجاد نابض الحب السياسي.

يجب أن نلتفت مثلاً - وهذا هو «الحل الثاني»، محاولة التفسير الثانية - نحو الميول الجنسية الأوديبية المكفوفة. وبالفعل فإن الكبت الذي يحدث عند تهديم عقدة أوديب يرغم الطفل على التخلي عن أهدافه الجنسية الطفلية ويحدث، إذ ذاك، كما يقول فرويد، «تعديل». فالطفل يبقى مرتبطاً بعاطفة حنون، على أساس أن الميول المباشرة باقية، من جهة أخرى، في اللاشعور. فلدينا نوعان من الحب: الأول غير حسي، أفلاطوني، «سماوي» والآخر حسي «أرضي». ويمكنهما، عند البلوغ، أن يبقيا منفصلين أو أن يتراكبا على العكس من ذلك. وفي الحالة الأولى، نحصل على ازدواج موضوع الحب (الأم والمومس). أما في الحالة الثانية، وهي الحالة «السوية»، فنحصل على تركيب بين الحبين في الموضوع نفسه، أي على تركيب بين الحب الحسي والحنان:

«نستطيع، بموجب إسهام دوافع الحنان المكفوفة من حيث هدفها، أن نقيس درجة العاطفة العشقية بالتعارض مع رغبة حسية بكل بساطة(١٢٠)».

ومن الواضح، بالرغم من بعض الإبهام في النص، أن العاطفة العشقية تسمي، هنا، النصيب السماوي أو الأفلاطوني من الحب «بالتعارض» مع نصيبه الأرضي أكثر بكثير مما تسمي تركيبهما واندماجهما (وإلا فلماذا يقيسها فرويد بإسهام الدوافع المكفوفة من حيث هدفها؟).

إن هذا المصطلح يشير إلى العاطفة العشقية من حيث هي قادرة على تطهير نفسها، على الانفكاك عن أي هدف جنسي - وباختصار على التصعيد. وهذا ما يهم فرويد، وتهمه، أيضاً، المبالغة في التقدير التي تتضمنها: فهو يذكّر بأن الموضوع، في العاطفة العشقية، مبالغ في تقديره، معزول عن كل نقد، معبود.

ومن هنا نرى إلى أي حد كان من السهل الخلط بين العاطفة العشقية والحب السياسي، المطابقة بين مبالغة التقدير «السماوية» لسيدة القلب وعبادة الزعيم. ولكن ذلك، على وجه الدقة، هو ما لايفعله فرويد. أو أنه، على الأقل، لايرضى عن هذا الحل، والدليل هو أنه ينزلق، خفية، نحو نظرية أخرى للعاطفة العشقية والتقديسية. وهذه النظرية التي يلخصها تعود إلى عام ١٩١٢، أي إلى مقال: «حول أعم دلالات الحياة العشقية» (الذي يرد أحد الهوامش القارئ إليه)، وقد كانت نظرية أوديبية: فالموضوع المبالغ في تقديره يفترض، فيه، أن يمثل الأم[١٢١]. والنظرية التي يقترحها، بعد ذلك، تعود إلى عام ١٩١٤، أي إلى مقال: «مدخل إلى النرجسية»، وهي غير متوافقة مع الأولى. إنه يفترض فيها، الآن، أن يمثل الموضوع الأنا طبقاً لفرضية«تحويل» أو «تضحية» بالليبيدو النرجسي للموضوع:

«إننا نرى، بوضوح، أن الموضوع معالج بوصفه الأنا الخاصة وأن نسبة كبيرة من الليبيدو النرجسي تتحول، في العاطفة العشقية، إلى الموضوع. [. . .] فيتناقص ادعاء الأنا ويتزايد تواضعها، وتتزايد فخامة الموضوع وقيمته. إنه يكتسب في نهاية المطاف، امتلاك كل حب الأنا لذاتها، وهو ما تكون نتيجته الطبيعية التضحية بذات هذه الأخيرة. فالموضوع، إن صح القول، قد امتص الأنا[١٢٢]».

ومن هنا المبالغة في التقدير («الندبة النرجسية» بامتياز كما قيل في «مدخل. . .»)، ومن هنا عمى الأنا وعبوديتها الدنيئة ـ على أساس أن الموضوع هو (الـ) أنا. . . . إننا نعرف جدلية الأنا والموضوع التأملية هذه منذ المقال حول النرجسية، ولن يدهشنا أن نراها تعود إلى الظهور بمناسبة الحب السياسي: فلنتذكر أنها تنتظم، فعلاً، كجدلية للسيدة والعبد، للسيطرة والعبودية. وعودة انبثاق الاشكالية النرجسية هذه تستدعي، مع ذلك، بعض الملاحظات التي سنقتصد فيها قدر الإمكان:

١ ـ إنها تشهد، سلبياً، على الضرورة التي وجدها فرويد لتعقيد المخطط الأوديبي. وسوف نعلم، الآن، أن موضوع الحب السياسي لايختار بموجب نموذج الإسناد (فهو ليس، في نهاية المطاف، أماً أوديبية).

٢ ـ إنها تعني، إيجابياً، أن الزعيم موضوع نرجسي: فأعضاء الجمهور يحبون ذواتهم فيه، يعترفون به سيداً لهم لأنهم يتعرفون على انفسهم فيه إلخ .... وهذه جدلية معروفة جيداً («العبودية الطوعية» (إنها الديالكتيكية بكل بساطة) وتشهد مرة أخرى على الطابع النرجسي العميق للسياسة الفرويدية.

٣ ـ وأخيراً، وهو الأهم، تعيد إشكالية الموضوع النرجسي معها كل التباس هذه الإشكالية: فهل مازالت الموضوعية النرجسية موضوعية؟ وهل مازالت النرجسية الموضوعية نرجسية؟ إن هذا الالتباس لايمكن إلا أن ينعكس على أعم إشكاليات «سيكولوجية الجماهير». فاذا كانت الصلة بالزعيم، الصلة المؤسسة للاجتماعي، مثلاً، صلة نرجسية، فهل تستطيع، بعد الإستناد إلى التعارض الصارم بين «الأفعال النفسية النرجسية» و «الأفعال النفسية الاجتماعية» (الموضوعية) بالشكل الذي أقيم عليه في مدخل البحث؟ ألا يعني ذلك أن الاجتماعية قائمة، منذ البداية، في النرجس؟ وأن النرجس ليس نرجساً، وأن الموضوع ليس موضوعاً؟ وعلاقة الأفراد بزعيمهم لن تعود، إذ ذاك، علاقة موضوعية أو تعارض، بل علاقة مختلفة، مختلفة تماماً.

وسوف نجد، فيها، بداية لإثبات كون فرويد يعدل، مباشرة، تعريف موضوع الحب. فالقول بأن موضوع العاطفة العشقية نرجسي لايكفي فعلاً: ويجب، أيضاً، أن نحدد كونه موضوعاً «أخذ مكان مثل الأنا الأعلى». وهذا التحديد أساسي ومن الضروري أن ننشر، هنا، كل متضمناته. إنه يتصل، في البداية، بنسبة المبالغة العشقية في التقدير إلى رفع إلى مصاف المثل الأعلى:

«إنه لمن الواضح، في كثير من أشكال الاختيار العشقي، أن الموضوع يستخدم للحلول محل مثل أعلى خاص للأنا لم تبلغه[١٢٣]».

وهذا ما كان يوضحه، من قبل، القسم الثالث من «مدخل إلى النرجسية» الذي نعود إليه إذن:

«العاطفة العشقية ترفع الموضوع الجنسي إلى مصاف مثل أعلى جنسي. [. . .] يمكن للمثل الجنسي الأعلى أن يدخل في علاقة تعاون هامة مع مثل الأنا الأعلى. فعندما يصطدم الإشباع النرجسي بعوائق واقعية، فإن المثل الجنسي الأعلى يمكن أن يستخدم في إشباع بديل. [. . . .] إن من يملك الصفة البارزة التي تنقص الأنا لبلوغ المثل الأعلى يكون محبوباً(١٢٤)».

ولكن، ما هو هذا المثل الأعلى للأنا الذي يحل محله ويتوب عنه الموضوع و(او) المثل الجنسي الأعلى؟ وهذا هو أوان تذكر التعريف الذي أعطاه إياه «مدخل. . .»: مثل الأنا الأعلى هو «مايود المرء أن يكون عليه»، وهو، إذن، نموذج تقمصي (نموذج يتكون بموجبه مثل الأنا الأعلى الداخلي، المرجع الأخلاقي إلخ. . .). إن المقال حول النرجسية لا يقول ذلك بهذا الوضوح، إلا أنه لم يعد، هناك، موجب للشك فيه بعد قراءة الفصل حول التقمص. ذلك أن هذا الأخير، ويجب أن لاننسى ذلك، يستخدم المصطلحات نفسها ليصف تقمص الأب في ما قبل التاريخ الأوديبي: «الأب هو ما يود المرء أن يكونه»، الطفل «يصنع من أبيه مثله الأعلى» إلخ . . . فإما أن لايعني ذلك شيئاً، وإما أن يعني، حقاً، أن الأنا تقيم مع مثلها الأعلى (لايهم إن كان الداخلي أو الخارجي) علاقة «كينونة»، تقمص- لاعلاقة «امتلاك» أو موضوعية ولو كانت نرجسية.

إن هذا يرينا، في الوقت نفسه، أهمية التعديل الذي أدخله فرويد على تعريف العاطفة العشقية. فهو يتضمن، تحت مظهره التافه، انقلاباً تاماً في المنظور. فقولنا إن «الموضوع اتخذ مكان مثل الأنا الأعلى» يعني بوضوح أنه يحل محل (يمثل، يبدل) نموذج تقمص للأنا. وهذا يعني، إذن، الموافقة على طابع العلاقة بالزعيم الذي ليس هو بطابع موضوعي عشقي بل طابع تقمص، محاك حقا.

ذلك أنه إذا كان موضوع الحب السياسي يتخذ المكان المثل الأعلى، فيجب أن يكون ذلك بوصفه نموذجاً. إنه يتخذ المكان (مكان هذا المكان) الذي تود الأنا أن تكون فيه، في مكان الأنا التقمصي. فلماذا نواصل الحديث عن «موضوع» إذن؟ ألأنه يجسد، خارجياً، مثل الأنا الأعلى الباطني؟ الأن الامر يدور، كما كتب فرويد في المخطط الذي أضافه في نهاية الفصل الأول، حول موضوع خارجي؟ أم لأنه لاينبغي، خاصة، أن نقول إن الأمر يدور حول نموذج، لأنه ينبغي مهما كلف الأمر، المحافظة على الفرق بين الصلة الموضوعية بالزعيم وصلات التقمص؟

إننا لانفرض هذه الأسئلة صنعياً على الفصل. إنها تنبثق من تلقاء ذاتها في مقطع غامض ومرتبك بشكل مرئي، يلي مباشرة. إن فرويد يسأل نفسه فيه، بصورة كبيرة الدلالة، عن الفرق بين العاطفة العشقية والتقمص، فيبدأ بالتصريح بأن هذا الأخير «سهل الوصف». ففي حالة التقمص تغتني الأنا على حساب الموضوع باستبطانها صفاته. أما في حالة العاطفة العشقية، فهي تفتقر لصالح الموضوع الذي يمتصها كاملة. فالمعيار. إذن، اقتصادي: تملك / تزع تملك، ربح/ خسارة، كسب/ تضحية. ولكن الاقتصاد، وفرويد ينتبه إلى ذلك سريعاً جداً، لايسمح ببيان الفرق. إنه يظهر تعارضات غير موجودة. فنزع الملكية العشقي يمكن، فعلاً، أن يوصف كاستبطان، كتدجين للموضوع داخل اقتصاد نرجسي، أنوي. وبما أن التعارض بين الأنا والموضوع يبدو، من وجهة النظر هذه، غير أساسي، فإننا لم نعد نرى، إذ ذاك في أي شيء تعارض العاطفة العشقية التقمص.

إن فرويد يصرعلى المقابلة بينهما ويحاول، من أجل ذلك، تمييزاً جديداً أكثر أساسية، فالموضوع «يضيع» في التقمص إذ تتحول الأنا، بموجب نموذجها، في حين يحافظ عليه، يصان، في العاطفة العشقية. وبعبارة أخرى، إن العاطفة العشقية تدع الموضوع، من جانبها، يستمر كموضوع. فهي تترك له كينونته. أين؟ أمام الأنا، «في الخارج» كآخر. وغيرية الآخر هذه وموضوعية الموضوع تلك هما ما لا يحترمه

التقمص من جانبه، ما يحذفه بعنف باستبطانه (بدمجه في الجسم على أساس أن الأمر يدور، بصورة مرئية، حول التقمص النكوصي وحول الالتهام الفوهي وراءه).

إنه لمن المستحيل أن نفهم شيئاً من هذا المقطع ما لم نفهم أن كلمة «موضوع» لم تعد تشير هنا إلى شيء خلاف الخارجية أو الغيرية بالنسبة إلى الأنا. فيكون موضوعاً ما هو ليس أنا، ما يقاوم، بصورة أو بأخرى، التمثل الأنوي. ولكن هذا هو، أيضاً، السبب الذي من أجله يتبدى التمييز الجديد غير كاف. ذلك أن كلمة «موضوع» إذا كانت تعني «خارج الأنا»، لا ـ أنا»، فلا يلزم وقت طويل ليتبين كون هذا التعريف الأدنى ينطبق على النموذج التقمصي انطباقه على الموضوع الليبيدي. أليس النموذج ما أراه أمامي؟ أليس هو المثل الأعلى من حيث إني، على وجه الدقة، لا اكونه (بعد)؟ ومنذ ذلك الحين، فإذا كانت العاطفة العشقية تحترم موضوعية الموضوع، فربما كان ذلك صحيحاً بالنسبة إلى التقمص ـ ومن جديد لايمكن إيجاد الفرق بينهما. ومن هنا اعتراض فرويد التساؤلي:

«هل من المؤكد أن التقمص يفترض، سلفاً، التخلي عن شحن الموضوع، ألا يمكن أن يكون هناك تقمص مع المحافظة على الموضوع[١٢٥]؟».

فلا يسهل، إذن، وصف الفرق بين العاطفة العشقية والتقمص، بل يستحيل انشاؤه. إلا أن هذا الدرس السالب للمقطع ينبغي أن لايخفي الفرضية الموجبة التي تدخل، هنا، على صورة تساؤلية. فقد يكون هناك نموذجان أو نظامان من التقمص حسبما يمتص هذا الأخير الموضوع (نعني الموضوع ـ النموذج)، يلتهمه أو يتركه، على العكس من ذلك، قائماً خارج الأنا. ولكن كيف لانرى أن هذا التمييز بين تقمص «باطني الاتجاه وتقمص» غيري الاتجاه» - إذا استخدمنا مصطلحي شيلر[١٢٦] المناسبين ـ يصاغ، بالضبط، بالتعابير ذاتها التي كان يصاغ بها التمييز الذي كانت المحاولة تجري لإقامته بين العاطفة العشقية والتقمص؟ إن كل شيء يجري كما لو أن

فرويد، بعد أن حاول عبثاً حجز التمييز بين الصلة الموضوعية والصلة اللاموضوعية في التعارض بين العاطفة العشقية والتقمص، نقلة، فجأة، إلى مابين نموذجين من التقمص. ورهان هذا النوع من الانسحاب الستراتيجي واضح: فالأمر يدور حول صيانة الخصوصية «الموضوعية» للصلة بالزعيم بأي ثمن، مع استعداد للقيام بتنازلات على مستوى صفته «العشقية». ذلك أن الصلة السياسية ينبغي، اطلاقاً، أن تختلف عن الصلات بين أعضاء الجمهور. ـ وإلا لم يبق الزعيم زعيماً. كما أنه ينبغي، اطلاقاً، أن تكون صلة موضوعية بالمعنى الذي أتينا على ذكره، تحافظ على الموضوع كموضوع وتحتفظ بالآخر كآخر - وإلا عاد كل شيء إلى الأمر نفسه، إلى عنف المثل الذي لايقطع فيه.

هل سيقال، إذ ذاك، إن الصلة بالزعيم هي صلة تقمص «باطني الاتجاه» خلافاً لصفة تقمص «غيري الاتجاه» وعلى عكسها؟ نعم ولا! نعم لأننا لم نعد نستطيع الاقتصار على التعارض بين العاطفة العشقية والتقمص، ولا لأن الإعلان عن ذلك صراحة يعني تهديماً راجعاً لكل محاكمة البحث. فسوف نتظاهر، إذن، بترك التمييز بين نموذجي التقمص لغموضه، كما لو كنا لم نعد نهتم، حالياً، بمسألة مفرطة «التعقيد» لنستخدمه بعد ذلك، مباشرة، تهريباً. وإليكم ما نعنيه:

«... ألا يمكن أن يكون هناك تقمص مع المحافظة على الموضوع؟ وقبل أن ننخرط في مناقشة هذه الأسئلة المعقدة، نستطيع أن نبدأ، فعلاً، في فهم كون جوهر هذه الحالة للأشياء قائماً في خيار آخر، أي حسبما يأخذ الموضوع مكان الأنا أو مكان مثل الأنا لأعلى[١٢٧]».

ثم هذا كل شيء. فنحن ما نكاد أن نبدأ في أن نفهم أنه (في أننا كل شيء. ذاك أننا «نحس إحساساً غامضاً» حسب ترجمة جانكليفتش) حتى يفترض فينا فهمنا، يتوقع أن يعطينا فرويد توضيحات حول هذا الخيار الآخر». إن يفسر لنا لماذا هو خيار ولماذا هو آخر. ويزيد في وجوب هذا التوقع كون هذا الخيار يقدم

الصيغة النهائية لـ «التكوين الليبيدي لجمهور» ويقدم، في الوقت نفسه، خاتمة البحث. فالجمهور (الجمهور البدائي) يكون فعلاً «جمهور أفراد وضعوا موضوعاً واحداً مكان مثل الأنا الأعلى لديهم وتقمصوا، بذلك، بعضهم بعضاً في أناهم[١٢٨]».

ولكننا لن نعرف، قط، أكثر من ذلك. على أي شيء تقوم، بالضبط، الصلة بموضوع وضع مكان مثل الأنا الأعلى؟ في أي شيء، بشكل خاص، تختلف اختلافاً أساسياً عن الصلة التقمصية؟ إن ذلك سيبقى معلقاً بعد الآن. والفصل الحادي عشر الذي يعالج، مع ذلك، مثل الأنا الأعلى صراحة هو، من هذه الناحية، خيبة أمل. فنحن نعلم منه، بالتأكيد، نتائج التفريق بين الأنا ومثل الأنا الأعلى والعلاقات القائمة بين هذين المرجعين إلخ . . . ولكن ذلك يجري دون أن يلقى أي ضوء على طبيعة الصلة بـ (الموضوع البديل) المثل الأعلى. ذلك، أخيراً، أهي حب، عاطفة عشقية؟ أم أنها تقمص؟ إشارة استفهام: إن هذه الأسئلة بالغة التعقيد.

وبما أن فرويد يفترق عنا، هنا، في أكثر الأوقات حسماً، فينبغي علينا أن نحاول إعادة بناء -أن نحاول «بناء» المحاكمة المضمرة سراً في تحليله إذا استخدمنا اللغة التحليلية. فالصلة بالموضوع الذي وضع مكان مثل الأنا الأعلى» أولاً، وهو أمر بديهي، لم تعد تستطيع أن تكون عاطفة عشقية. فيجب أن تكون شيئاً آخر، وهذا الأمر سيكشف عنه، من جهة أخرى، مباشرة في الملحق (هـ) حيث سيقال عن العاطفة العشقية إنها «محدودة بالأنا والموضوع» وفي حالة تعارض مع علاقة أخرى بالموضوع (سنعرف ما هي عليه قريباً) يأخذ، فيها، هذا الأخير، مكان المثل الأعلى. فيجب، إذن، أن تكون علاقة تقمص-ولكنه تقمص مختلف عن ذاك الذي يجعل الموضوع- النموذج يتلاشى في الأنا. وهذا ما كنا، فعلاً، «قد بدأنا في فهمه»: فوضع الموضوع مكان مثل الأنا الأعلى يعني وضعه في هذا المكان التقمصي الذي تريد الأنا أن تكون فيه، ولكنها لاتستطيع، أولا ينبغي عليها، أن تكون هي نفسها.

وبعبارة أخرى يعني تقمص نموذج لايجري تقمصه بصورة كاملة، يضبط المرء نفسه عليه بالتأكيد، ولكن ذلك يتم عن بعد. إن التقمص الباطني الاتجاه - الغيري الاتجاه يعني مايلي: بدلاً من مماثلة بالآخر بالأنا، يجري تقمص هذا الآخر- الذي يبقى، رغم كل شيء، آخر. ولنقل، بمزيد من البساطة، الذي يبقى. والموضوع الذي وضع مكان المثل الأعلى هو الموضوع غير القابل للتمثل في جميع المعاني، غير القابل للتقليد والأكل.

إن كون فرويد يفكر، فعلاً، في هذا النموذج من تقمص مثل أعلى لا يمكن تمثله هو ما يمكن أن نجد قرينة عليه في الملحق(آ)، وهو المقطع الوحيد الذي يوافق، فيه، على إعطائنا بعض المعلومات الإضافية عن «التمييز بين تقمص الأنا وإبدال المثل الأعلى بالموضوع(١٢٩)». وقد أوضح هذا التمييز في مثالين. والمثال الأول هو المثال الرديء، الذي لايقتدى به. إنه مثال الجندي الذي تقمص رئيسه، اتخذه مثلاً أعلى. إنه يخلط كل شيء، يضع الموضوع الذي وُضع مكان المثل الأعلى في مكان الأنا، والنتيجة هي أنه يبدو سخيفاً، والدرس المستخرج من هذا المثال الأول هو، إذن، انه لاينبغي، أو لايمكن، وضع النفس موضع المثل الأعلى. فالصلة بالرئيس ليست صلة تقمص إذا كان معنى التقمص، على الأقل، «اعتبار الذات آخر». ولكن المثال الثاني، وهو المثال الجيد دون شك، برغم على إعادة النظر في المخطط. إنه مثال المسيحيين الذين تطلب إليهم الكنيسة «تقليد يسوع المسيح». وفي هذه الحالة، يجب تقمص المثل الأعلى، الاقتداء بمثال المسيح، محبة الآخرين كما احبهم. فالظاهر، إذن، هو أن المسيحي يجب أن يفعل ما لاينبغي على الجندي، من جانبه، أن يفعله. إن المثال الثاني لايناقض، في رأي فرويد، الأول. ذلك أن الأمر التقمصي، أولاً، لايفعل شيئاً آخر خلاف كونه يضاف، ثانوياً (أي بصورة ملحقة)، إلى علاقة الحب. فالكنيسة تدخل إضافة، «زائداً» «يتجاوز، بجلاء، تكوين الجمهور». والإضافة، كما يعرف كل منا، هي ما يمكن إغفاله دون خوف.

ثم ـ وهذا سبب ثان، سبب إضافي ـ إن الأمر المسيحي يطلب المستحيل. فتقليد يسوع المسيح لايمكن أن يمارس، إنه مأمور به كأمر لايمكن أن يمارس: «يمكن للمرء أن يكون مسيحياً جيداً دون أن تخطر في باله فكرة أخذ مكان المسيح[١٣٠]». فهذه الفكرة لن تكون مضحكة، بل مجنونة. وبما أن النموذج متصاعد إلى مالانهاية (أي تبقى الوساطة المحاكية «خارجية» جذرياً كما يمكن لجيرار[١٣١] أن يقول دون شك)، فلا موجب للخوف من أن يظن المقلّد نفسه المقلَّد، من أن يمتص المثل الأعلى في أناه، كما في حالة الجندي السخيف. ومن هنا كون تقمص المثل الأعلى الممنوع في الجيش، يمكن أن تأمر به الكنيسة ـ على أساس أنه، في كل الأحوال، مستحيل... فمن المسموح به تقمص المثل الأعلى، ولكن ذلك من حيث إن هذا الأخير لايبلغ، ويجب أن لايمكن بلوغه. فالكنيسة، جملة، تطلب تقليد نموذج غير قابل للتقليد، تأمر بالتقمص دون تقمص: «قلدني/ لاتقلدني».

إن كل ذلك لايقدم لنا، حقاً، سوى قرينة ضئيلة جداً. فتقمص المثل الأعلى (المستحيل) غير مذكور إلا بوصفه مثالاً خاصاً، «يتجاوز تكوين الجمهور» ولايجب أن يسمح لنا، بالتالي، باستخلاص نتائج حول العلاقة بالمثل الأعلى عامة. إلا أن الأمر المسيحي الفريد بالصورة التي صغناه عليها، يجب أن يلفت نظر قارئ فرويد الواعي لأنه صيغ بالتعابير نفسها التي سيصاغ بها، في الفصل الثالث من «الأنا والهو»، «الأمر القاطع الموجه إلى الأنا من جانب مثل الأنا الأعلى: «كن/ لاتكن مثلي (الأب)». فليس ممنوعاً، إذن، أن نبحث في هذا النص الذي أتى بعد «سيكولوجية الجماهير» بعامين عن تأكيد لشكوكنا، ولو كان علينا أن نجري انعطافة ونقلب التسلسل الزمني قليلاً.

إن كل شيء يجري، فعلاً، كما لو أن «الأنا والهو» يصرح، بعد فترة، بإشكالية لتقمص المثل الأعلى مازالت «سيكولوجية الجماهير» تحتويها، تكفها. ونحن نعلم منه، أولاً، أن وراء مثل الأنا الأعلى «يختفي أول وأهم تقمص للفرد، تقمص أب ما قبل التاريخ الشخصي[١٣٢]». إن مثل الأنا الأعلى أو الأنا العليا

(لا يوجد فرق مفهومي بين هذين المصطلحين بالرغم مما قيل في فرنسا حول لاغاش ولاكان) ينحدر من التقمص الأولي، أي من تقمص محاك، بصورة خالصة، «مباشر، فوري، سابق لأي اختيار لموضوع». إنه يؤلف، بصورة أضبط، دعامة بعد الأوديبية. وبالتالي، فلا وجود لأي إبهام: فمثل الأنا الأعلى هو، حقاً، ما يتقمصه المرء. إلا أنه ينبغي تحديد سبب تقمصه وكيف يتم هذا التقمص، وبعبارة أخرى لماذا وكيف يتم «توطيد» التقمص الأولي. إن هناك فرضيتين تطرحان في هذا الصدد، والثانية منهما هي ما يجب أن يعنينا.

الفرضية الأولى: يتدعم التقمص الأولي عن طريق التقمص الثانوي (النكوصي) لموضوعات الحب المتروكة لدى تهديم عقدة أوديب. وهذه هي فرضية الثنائية الجنسية أو عقدة أوديب المزدوجة. فبما أنه يفترض في الطفل أن يكون ثنائي الجنس أصلاً، «مذكراً» و «مؤنثاً» فنحن، دائماً، أمام مثلثين أوديبيين متطابقين - (تقمص الأب وحب الأم) +(حب الأب وتقمص الأم) بحيث ينتهي التخلي عن الموضوعين، في برهة تهديم العقدة، إلى تقمصين نكوصيين. وهكذا، مثلاً (ولكن كل شيء ينتظم بموجب هذا المثل)، يرى التقمص الأولي للنموذج الأبوي من العقدة الموجبة للصبي الصغير نفسه مدعوماً بتقمص ثانوي للموضوع الأبوي المفقود في العقدة المقلوبة، السالبة، فيترك مجموع العملية وراءه «تعديل الأنا» المسمى «مثل الأنا الأعلى أو الأنا العليا». والمزية المنتظرة من هذه الفرضية هي، ونفهم ذلك فوراً، أنها يجب أن تسمح بفك رموز صلة حب تحت التقمص المثالي أو الأبوي العلوي. فيجري تقمص الأب حباً فيه. ويجب أن تسمح أيضاً بتفسير سبب «الخروج» من الخصومة الأوديبية، بسبب تهديم عقدة أوديب. فبما أن الخصم هو، في الوقت نفسه، موضوع حب، فسوف تكون لدينا، أخيراً، وسيلة لفهم سبب إيقاف الأنا لأعمالها العدائية وقبولها التخلي له عن موضوع الحب الآخر. وعند ذلك يكون التقمص المثالي، التقمص «المدعوم»، التقمص المحب الذي يدع لآخر مكانه الذي ليس هو مكاني.

ومع ذلك، مازالت تلزم فرضية أخرى. لماذا؟ لأننا لا نرى، نهائياً، لماذا تضع آلية تقمص الموضوع المفقود حداً للخصومة. فقولنا إن المرء يتقمص خصم العقدة

الموجبة لأنه يحبه في العقدة السالبة ربما كان تفسيراً لدعم التقمص، ولكنه ليس تفسيراً لكون هذا الدعم مصحوباً، حتماً، بخفض للعداء. فتقمص الأب المحبوب هو، أيضاً، بعد كل شيء، تقمص الأب الخصم، اتخاذ مكانه لدى الأم و «التهامه» وقتله إلخ . . . . في الحدود القصوى. وباختصار، كلما زادت الكراهية (في العقدة السالبة) زاد الحب (في العقدة الموجبة). والتقمص النكوصي لايؤدي إلى غروب عقدة أوديب ولايستطيع، على العكس من ذلك، إلا إشعال جذوتها ورفع شدتها إلى مالانهاية. وأخلاقية كل ذلك (والأخلاقية فقط كما سنرى) هي، إذن، إن على المرء أن لايتقمص بالمرة ـ أو أن يتقمص إذ ذاك، دون أن يتقمص. والفرضية الثانية هي التي تنسب، الآن، تشكل مثل الأنا الأعلى («الدعم») إلى تقمص مضاد للتقمص.

«إلا أن الأنا العليا ليست، فقط، راسباً من أوائل اختيارات موضوعات الهو ولكنها تعني، أيضاً، تشكلاً ارتكاسياً قوياً ضد هذه الأخيرة. وعلاقتها بالأنا لاتستنفد في الآخر: «يجب أن تكون هكذا» (كالأب)، فهي تشمل، أيضاً، المنع: «لايحق لك أن تكون هكذا» (كالأب)، أي: «لايحق لك أن تفعل كل ما يفعل». فكثير من الأشياء يبقى محتفظاً له بها. وهذا الوجه المزدوج لمثل الأنا الأعلى مشتق من كون هذا المثل قد بذل كل جهوده لكبت عقدة أوديب وإنه لايدين بولادته إلا لهذا الارتداد. وكبت عقدة أوديب لم يكن، بديهياً، مهمة سهلة. فمنذ أن يجري التعرف على الأبوين، ولاسيما على الأب» كعائق في وجه تلبية الرغبات الأوديبية، حتى تقوي الأنا الطفلية نفسها لإجراء هذا الكبت بنصبها هذا العائق في ذاتها. فهي تستعير، بصورة ما، من الأب القوة الضرورية، وهذا الافتراض فعل مثقل بالنتائج بصورة خارقة(١٣٣)».

هنا تبدأ، في نظر فرويد، الأخلاق (والشعور الأخلاقي) والقانون التي تستنفذ، في وجهها السلبي، في المنع القاطع للتقليد بصورة خالصة. فالقانون

ينص، قبل أي محتوى، بصورة آمرة وقاطعة على أنه يجب عدم التقمص. ومايشكل، بموجبه، هذا المنع، عامة، يجب أن يكون قابلاً للفهم بسهولة، من جانبنا، في الوقت الحاضر: فمنع تقمص الآخر (وبصيغة أضبط: عدم مماثلته بالذات) هو الطريق الوحيد لاحترامه كآخر، دون اغتصابه. فالقانون هو قانون الآخر. فهو، إذن، في الوقت نفسه، قانون الذات: إن عبارة «لاتكن مثلي!» تفهم، إيجابياً، أمرياً، بمعنى «كن ذاتك»، «كن أصيلاً» «كن ذاتاً». وأصل الأخلاق هو، في الوقت نفسه، أصل الذات بمعنى أنه ما من ذات (تحدد هويتها كأنا بالتمييز عن الآخر) لاتكون أخلاقية، مؤسسة أخلاقياً. إن القانون يأمر الذات، يأمرها بأن تكون، وهكذا تطفو، من الفوضى الأوديبية التي يكون، فيها، الكل في الكل والأنا في الآخر، ذاتاً محددة الهوية، أخيراً، قابلة لتعيين هويتها وللدخول في علاقات سوية معيرة، متمدنة مع الآخرين.

هذا ما يمكن، على الأقل، أن يقال إذا لم يكن على «الذات» أن تتقمص ذاتها لتكون ذاتاً. ولنبسط ما قلناه: إن القانون الذي يأمر الذات هو، قبلياً، قبل أية ذات، قبل أية هوية ذاتية وكل تميز عن الآخرين. فهو لايستطيع، إذن، أن يتخذ صورة منع خارجي منصوص عليه من جانب آخر وموجه إلى الذات على أساس أنه لاتوجد، على وجه الدقة، بعد، ذات (أخلاقية، محترمة إلخ . . .)، او بعبارة أكثر فرويدية، إن القانون الذي يمنع تقمص الخصم الأوديبي منصوص عليه من جانب الخصم الذي يتقمصه المرء وليست له، للسبب نفسه، أية سلطة شرعية. والطريقة الوحيدة هي، بالتالي، التقمص. القانون الذي يقول إنه لاينبغي أن يتقمص المرء، أن يقلد (يستبطن، يستدخل)، النموذج الذي يقول إنه ينبغي عدم تقليده (استبطانه). ذلك هو، إذن، الارتداد أو التحول الذي يشتق منه مثل الأنا الأعلى والمثل الأعلى المزدوج الصورة، المزدوج الوجه: فالمرء يتقمص الأب (الخصم) من أجل أن لايتقمصه (من أجل أن لايتنافس معه). ولايتم ذلك، بالتالي، حباً به، بل من أجل القدرة على حبه. ودون هذه الفقرة الداخلية للتقمص، دون هذا «الدعم»

لذاته ضد ذاته، دون هذا «الاقتراض» لقوة مكرسة لكبت «الاقتراض» لاتنبثق أية أنا (قوية، مستقلة إلخ . . . .)، قط، ولاتخرج أية ذات، قط، من عقدة أوديب. فالقانون، القانون المزدوج الذي يأمر الذات ينص على مايلي: «تقمص دون أن تتقمص» أو «بصورة أبسط أيضاً: «تقمص كذات».

وهنا تنكشف في الضوء الساطع ازدواجية مفهوم التقمص، قيمته المزدوجة كما يعالجها فرويد منذ البداية. لقد لاحظنا فعلاً، قبل قليل، بصدد ولادة «العاطفة الاجتماعية»، أن التقمص مدموغ، في الوقت نفسه، من جانب الكراهية، اللاصلة بالآخر، ومن جانب الصلة الموجبة السلمية بالآخر: إلا أننا نرى، الآن، أن هذه الازدواجية تعود إلى الظهور في صميم القانون الأوديبي نفسه، في صميم هذا القانون الذي يجب، على وجه الدقة، أن ينشئ الانتقال من التقمص السيّء (المنافس) إلى التقمص الجيد (المثالي). إن هذا القانون يربط مرتين، إنه يربط الذات ويفك ارتباطها ويملك، إذن، كل خصائص الرباط المزدوج كما لاحظ، بصواب كبير، جيرار[١٣٤]. فلا يمكن الخضوع له إلا بتجاوزه، إطاعته إلا بخرقه: فعدم تقمص الأب غير ممكن إلابشرط تقمصه والمرء بالتالي، مذنب دائماً. إن هذا القانون المخيف (المجنون، الباعث على الجنون) يأمر بالجريمة التي يعاقب عليها ولايفلت المرء منه (فهو أقدم من الذات التي لم يكن، إذن، في إمكانها الاعتراض عليه): «يجب أن تكون حيث كنت أنا ـ مذنباً، مذنباً إلى ما لانهاية لأنك التهمتني فيك». إنه قانون يدمر نفسه بنفسه في اللحظة نفسها التي يصدر فيها، ويدمر في الوقت نفسه الذات (الأخلاقية) التي يعينها. فولادة الأخلاق هي، هنا، إجهاضها، وهي تجهض الذات: إن هذا الأمر «تقمص كذات» يسلب الذات المزعومة هويتها في اللحظة نفسها التي يعينها فيها، حاكماً عليها، أيضاً، بإثم لا اسم له («الشعور بالإثم اللاشعوري» كما يدعوه فرويد، هنا وفي كل مكان أيضاً).

وأخلاقية كل ذلك، أو الأخلاقية فقط، هي، إذن، إنه لاتوجد أخلاقية لاتكون مستحيلة، ومستحيلة بالضرورة.

فيجب عدم التقمص، ولكن المرء لايستطيع أن لايتقمص. والذات -وهذه هي أخلاقية التحليل النفسي التي لاتصدق- يجب أن تكون «نفسها» في التهديم المتمثل للآخر وبواسطته، في ارتباط مزدوج يجعلها تنفك وهي ترتبط، وترتبط وهي تنفك: مبرأة على هذا النحو ومذنبة. ومن هنا الطابع الذي لايرحم، ذات الذي لايرتوي، لـ «القانون»، من هنا «سادية» الأنا العليا غير القابلة للتفسير: فكلما زاد تقمص الأب زاد الإثم، وكلما زدت احتراماً للقانون زاد معاقبة لك، وكلما زدت «أخلاقاً» زادت حدة «الشعور بالإثم»، «القلق الأخلاقي» (وسوف تكون تلك هي المفارقة، المفارقة غير القابلة للحل، في «توعك الحضارة»). فإذا كان التقمص قانون الذات وخطيئتها الأصلية، فسوف يكون صحيحاً، حقاً، ماكان فرويد قد اقترحه في «الطوطم والتابو[١٣٥]» من أن الشعور يولد كشعور أخلاقي- ولكن ذلك بشرط أن تضيف أن هذه الولادة نفسها (وهي)، دون شك، الولادة نفسها، قبل عقدة أو ديب بكثير) لاتولّد الكائن الواعي لذاته إلا باستلابه من ذاته، بصورة سابقة (داخلية) لذاته، إلا، إذن أيضاً، بالتهديم المبدئي للأخلاق بوصفها احترام القانون أو احترام صوت الآخر. ذلك أنه كيف يمكن سماع «صوت الشعور» الذي يطلب إلى أن أكون أنا نفسي واحترامه بوصفه كذلك (كيف استطيع سماعه يقول لي: «يجب عليك») وأنا غير موجود قبله، قبل تقمصي إياه؟ وأنا صداه، ولكن قبل أي إصغاء؟ وإطاعة الدعوة إلى أن يكون المرء نفسه محملة، اصلاً، بغيرية تخرق، مباشرة، قانونها. «أنا أتقمص فأنا، إذن، مذنب».

ولنعد ترجمة كل ذلك إلى مفردات أكثر (؟) فرويدية: «لا أستطيع كبت الخصومة الأوديبية إلا بتقمص الخصم، أي إلا بتشديد الخصومة». فالمثلث الأوديبي حلقة مفرغة. وسواء أردنا ذلك أم لم نرده، فإن التقمص من أجل عدم

التقمص، التقمص دون التقمص، هو أيضاً، ودائماً، تقمص امتصاص للآخر في الذات، وضع للموضوع في الأنا إلخ . . . . ومنذ ذلك الحين، ألسنا مردودين إلى الحالة التي كانت، من قبل، حالة التقمص النكوصي؟ هل مازال في الإمكان الادعاء بأن تقمص المثل الأعلى يعترض التقمص النكوصي بوصفه «تشكلاً ارتكاسياً قوياً» منذ اللحظة التي تكون، فيه، آليتهما هي نفسها، وهي التي يجب، فيها، على الأول، أولاً وبالضرورة، أن يستعير طريق الآخر، أن يستعير قوته ليستطيع كبته؟ ألا يجب علينا، بالأحرى، أن نقول أن «دعم» التقمص الذي يسود تشكل مثل الأنا الأعلى يدعم ويحيي عقدة أوديب التي كان الأمر يدور حول كبتها؟ إن عقدة أوديب تعيش، في نهاية المطاف، من تهديمها وهي، للسبب نفسه، غير قابلة للتهديم. ويكفي للاقتناع بأن الأمر كذلك حقاً أن نضع، جنباً إلى جنب، المقطع الذي يصف، فيه، فرويد الدخول في عقدة أوديب والمقطع الذي يصف، فيه، الخروج منها، تهديمها. إنهما يقولان الشيء نفسه مرتين، يقولان مرتين التقمص المذنب للآخر. وهذا، أولاً، الدخول في عقدة أوديب: تقمص الأب وحب الأم يبقيان مستقلين عن بعضهما بعضاً، كما يذكر فرويد،

«إلى أن يولّد توطد الرغبات الجنسية حيال الأم وإدراك الأب كعائق في وجه هذه الرغبات عقدة أوديب. [. . . .] وبدءاً من هذه اللحظة، يصبح الموقف من الأب مزدوجاً، وكل شيء يجري كما لوكانت الازدواجية المتضمنة منذ البداية في التقمص قد أصبحت جلية[١٣٦]».

(فـ «الدخول» كان، إذن، قد بدأ فعلاً قبل عقدة أوديب المثلثية، منذ الارتباط المزدوج الأصلي. . .) ثم يأتي الخروج:

«ما إن يتم التعرف على الأبوين، ولاسيما على الأب، كعائق في وجه تحقيق الرغبات الأوديبية حتى تقوي الأنا الطفلية نفسها، لإجراء هذا الكبت، برفعها في ذاتها هذا العائق نفسه[١٣٧]».

وهكذا نرى أنه ما من فرق بين الدخول في عقدة أوديب والخروج منها، بين التقمص الأوديبي والتقمص بعد الأوديبي:

إن الأمر يدور، دائماً، حول العائق نفسه والتقمص نفسه للعائق نفسه. وإذا كانت ازدواجية التقمص الأوديبي ترد، سابقاً، إلى الخصومة المثلثية، إلى رباط الدمج الفوهي المزدوج، فيجب أن نقول الشيء نفسه عن «الوجه المزدوج» للتقمص المثالي، تقمص الأنا العليا. ذلك أنه كيف يتكون مثل الأنا الأعلى؟ إن «الأنا والهو»، يجيب بقوله: بالتقمص. ولكن «الرئيس ويلسون» يحدد بالتقمص الملتهم، المفترس. و «نهاية» عقدة أوديب تكرر «بدايتها الخالصة» ماقبل تاريخها الذي لا ينتهي:

«إن الصبي الصغير، وهو غير قادر لا على قتل أبيه ولا على الخضوع له كلياً، يجد مخرجاً يعادل إزالة أبيه دون اللجوء، مع ذلك، إلى الجريمة. إنه يتقمص أباه. وهكذا يلبي، في الوقت نفسه، رغبات الحنان والعداء خياله. وهو لايعبر عن حبه لأبيه وإعجابه به فقط، بل يستبعده، يدمجه فيه بفعل يشبه الافتراس. فهو، من الآن فصاعداً، الأب موضع الإعجاب والبارز. [. . . . . .] ان أب الطفولة هذا، الكلي القوة، الدائم الحضور، الكامل، يصبح، عندما يدمج في الطفل، قوة نفسية باطنية نسميها، في التحليل النفسي، مثل الأنا الأعلى أو الأنا العليا(١٣٨)».

ولايمكن أن نقول أفضل من قولنا إن الأب (المثل الأعلى، النموذج، الموضوع) قد وضع مكان الأنا وإن كل شيء ينتهي، هنا، بتكرار للمشهد الاصلي اطلاقاً، القديم، مشهد التهام الأب كما وصفه «الطوطم والتابو»: «إني، أنا، الأب» أو أيضاً، لإقامة الصلة مع ماكانت «سيكولوجية الجماهير» تقوله عن المثل الأعلى المسيحي وعن تقليد المسيح: «أنا الأب والابن والروح القدس، أنا الله نفسه». فلا مثل أعلى لايكون، في البداية، مذبوحاً، مقطعاً، ممضوغاً، مهضوماً. ولا قانون (إنه «القانون»، هو «أنا») لايكون، في البداية، مأكولاً، مستهلكاً، مبدداً، وتكون الطاعة، بالتالي، كما يقول «الطوطم والتابو»، «راجعة» بعد مدة(١٣٩).

إلا أن المهم فيما نحن بصدده ان فرويد الذي يصف هذه الحالة يرفض، في الوقت نفسه، أن يستخلص نتائجها. فكل شيء يجري كما لو أنه يتراجع في اللحظة الأخيرة أمام مفارقة القانون مع تشبثه بالقطع في الرباط المزدوج الذي أوضحه هو نفسه. كيف ذلك؟ بالتمييز بين تقمص المثل الأعلى والتقمص النكوصي: فالأول ليس تقمصاً للأنا كالثاني أو على الأقل، ليس هو كذلك تماماً. إن الأب، الموضوع-المثل الأعلى-النموذج سيدمج، بالتأكيد، ولكنه لن يدمج في الأنا -بل في جزء من الأنا فقط، مختلف عن الأنا - الحقيقية بتعارضه معها: أي في المرجع الطوبوغرافي المسمى «مثل الأنا الأعلى» أو «الأنا العليا». فهناك، إذن حقاً، تقمص، بل دمج («كن مثل الأب»)، ولكن الآخر يبقى، مع ذلك، آخر محتفظاً به كآخر («لاتكن مثل الأب»). فالموضوع - النموذج الخارجي يستبطن كجسم غريب باطني، بحيث إن الأنا تجد نفسها حيال أبيها في «نفسها». إن الأمر القاطع يتحول من خارجي إلى داخلي ليأخذ شكل صوت الضمير الذي يأمر الأنا بتصاعد حميم على نمط استقلال خاضع للغير.

إننا نفهم بسهولة الغرض الذي تخدمه هذه المرجعية الطوبوغرافية. إنها تسمح بتقسيم الصعوبة، بفلق الرباط المزدوج بمضاعفة ميدان تطبيقه: فالأمر المرجعي ينطبق على القسم من الأنا المسمى «مثل الأنا الأعلى» وينطبق المنع التقمصي على الأنا نفسها. وهكذا يمكن إطاعة القانون دون خرقه على أساس أن هناك، بالفعل، مرجعين، الأول يتقمص والثاني لايتقمص حقاً. (هل جرى حل الفارقة بهذه الطريقة؟ يمكن، بسهولة، أن نتبين أن الامر ليس كذلك. فالقسم من الأنا الذي سيتقمص الأب سيغدو، من جهة أولى، مذنباً، من حيث الحق (إن صح القول) بجريمة التقمص. ومن جهة اخرى، فلن تكون الأنا أقل ذنباً بعدم التقمص. إنها لن تصبح، قط، في المستوى السامي والمخيف، مستوى أمر الأنا العليا: «فعلى الرغم من أن الأنا تستطيع أن تنجح في الحياة، فإن الأنا العليا غير راضية قط. إنها تقول باستمرار: «يجب أن تجعل المستحيل ممكناً، تستطيع أن تحقق المستحيل: أنت الابن المحبوب للأب! أنت الأب نفسه! أنت الإله[١٤٠]».

ولكن، لندع ذلك جانباً لنتظاهر بأن الرباط المزدوج قد أحبط ولنوافق فرويد على قلقه المستحيل للذات). ولنجر، الآن، حساب هذه العمليات المنطقية، الطوبوغرافية. فنحن نرى، إذ ذاك، ان المرجع المثالي (م. ن.) مختلف عن المرجع الأنوي (ن). إن (ن) لاتشمل (م. ن.) أو إنها إذ ذاك تشملها دون أن تشملها. وهو ما يعادل قولنا: ان (ن) تتقمص دون أن تتقمص (م. ن) و (م. ن) تبقى، حقاً، مثلاً أعلى من أجل (ن)، نموذجاً لايمكن بلوغه تستطيع ويجب عليها تقليده بقدر ماسيبقى التقليد، دائماً، خارجياً وبقدر ما يبقى النموذج غير قابل للتقليد، متصاعداً.

والأمر سيكون كذلك، بالتأكيد، عندما يوضع موضوع خارجي (ع) في (م. ن)، مكان (م. ن). إن (ع) سيبقى خارجياً عن (ن) على أساس أن (م. ن) كانت كذلك من قبل. فلا يوجد بالتالي، أي تهديد بأن يأتي (ع) إلى (ن)، مكان (ن). ذلك أن هذا هو التهديد الذي تبنى ضده كل هذه الطوبوغرافيا: إن (ع) يجب، بشكل خاص، أن لايزول في (ن) والآخر يجب أن يبقى موضوعاً، آخر كبيراً. ووظيفة (م. ن) على وجه الدقة، هي العمل على احترام هذه المسافة بين (ع) و (ن). إنه يمثل، داخل الطوبوغرافيا، ضرورة (الضرورة الأخلاقية، السياسية) صيانة الطوبوغرافيا بصورة عامة، صيانة التباعد الطوبوغرافي (الميداني) بين الأنا والآخر. ذلك أن مثل الأنا الأعلى يسمح للأنا، دون شك، أحياناً، بامتصاصه، بالانصهار معه (وهذا هو، إذ ذاك، الانتصار الهوسي أو، في المستوى الاجتماعي، العيد الذي يكرر دائماً، بشكل أو بآخر، الوليمة الطوطمية، ابتلاع الطعام الافتراسي(١٤١). ولكن تلك استثناءات من القاعدة، مقعدة هي نفسها. والقاعدة هي، على العكس من ذلك، أن يمنع مثل الأنا الأعلى التقمص الملتهم حقاً، وأن يعاقبه بقسوة عندما يحدث (وهذا هو، إذ ذاك، الاكتئاب أو، على المستوى الاجتماعي، الحداد الذي يعقب عيد التضحية). وبعبارة أخرى، إن مثل الأنا الأعلى ينظم العلاقات بالآخرين بوضعه قاعدة للمسافة الجيدة عن الآخر - أي، مستعيرين مصطلح بريخت، بتنظيمه تباعد التقمص.

فلنوقف، ، هنا، هذه المراجعة السريعة (الأسرع مما ينبغي) لنظرية مثل الأنا الأعلى. هل أبعدتنا كثيراً عن «سيكولوجية الجماهير»؟ إنها يجب، على العكس من ذلك، أن تكون قد سمحت لنا بفهم أفضل لصيغة «الجمهور» اللغزية وبتحديد الطبيعة المضبوطة للتمييز بين الصلة السياسية والصلات الاجتماعية أخيراً. فإذا كانت الأولى تعرف بأنها علاقة بموضوع اتخذ مكان مثل الأنا الأعلى فإنه يتبين، إذ ذاك، أن الأمر يدور حقاً حول صلة تقمص «غيري الاتجاه»: فالزعيم-الأب يمثل المثل الأعلى لأعضاء الحشد، وهو مثل أعلى يستطيعون، ويجب عليهم تقمصه والخضوع له (إطاعته إلخ . . . . على أساس أن إرادته هي إرادتهم) ولكن ذلك دون أن يستطيعوا ولا أن ينبغي عليهم، خاصة، تقمصه واقعياً (فهذا معناه تدمير سلطته، سلطة الآخر). أما بالنسبة إلى الصلات الثانية، الاجتماعية، فيمكن أن نفكر، في البدء، في أنها تتعلق بالتقمص «الداخلي الاتجاه» الملتهم، على أساس أن فرويد يعرفها بوصفها تقمصات لموضوعات وضعت في الأنا وإنها، بهذه الصفة، غير قادرة على توليد علاقات غير عنيفة بالآخرين. ولكن فرويد بتحديده ان أعضاء الجمهور «يتقمصون بعضهم بعضاً في أناهم» لأنهم وضعوا الموضوع نفسه «مكان مثل أناهم الأعلى»، يلمح إلى أنهم لايتقمصون الموضوع (حقاً). وهكذا تكون الأخلاق والسياسة سليمة: فأعضاء الجمهور يتقمصون بعضهم بعضاً على أساس لاتقمص مشترك للأب هو مبدأ الأخلاق والاحترام الأخلاقي-السياسي للآخر) وليس، كما كرر فرويد طيلة البحث، بموجب حب مشترك للموضوع (لأن ذلك هو مبدأ الخصومة والعنف). وبما أنهم يتقمصون دون أن يتقمصوا (حقاً)، يتقمصون بعضهم بعضاً بوصفهم خاضعين، بصورة متماثلة، للقانون الذي يمنع تقمص الآخر (حقاً) فإنهم يتقمصون، إذ ذاك، كذوات أخلاقية، ذوات سياسية: ابن يحترم الأب، وأخوة يحترمون بعضهم بعضاً كما يحترمون، جميعهم، الأب.

ولكن، ما الذي يفترضه كل هذا البناء (وهو نفسه، «مبني»، معاد البناء من جانبنا)؟ لقد رأينا ذلك: إنه يفترض انبثاق التمييز بين الأنا ومثل الأنا الأعلى، أي الانبثاق المترافق للذات والقانون. فكل بناء «سيكولوجية الجماهير» يستند، في

نهاية المطاف إلى هذا التمييز. فلن يكون هناك، دون هذه المسافة الأولية بين الأنا والأب، لا أنا ولا أب (لاإله ولاسيد)، ولا، في الوقت نفسه، علاقات متباعدة مع «الإخوة». ولكن فرويد وقد رأينا ذلك أيضاً، لايستطيع إنشاء هذا التمييز (إقامته، تأسيسه) إلا بشرط القطع التعسفي للرباط المزدوج الذي ينشىء (ويبطل) أو يؤسس (ويلغي) الذات والقانون، معاً، في التمييز المستحيل بينهما. ذلك أن القانون (مثل الأنا الأعلى، الآخر، الأب، اسم الأب، أو كما نريد أن نسميه) سيكون، دائماً، أنا في هويتي المستحيلة. وأساس المجتمع، الصلة المؤسسة له، هو، إذن، نفسه، دون أساس. فليس لبناء المجتمع أساس.

ألا نعود، منذ ذلك الحين، إلى السؤال القديم الذي طرحه فرويد، في مكان آخر، على برنهايم؟

القديس كريستوف يحمل المسيح

المسيح يحمل العالم

قل لي، إذن،

أين يضع القديس كريستوف قدمه؟

وإذا كان ينبغي، الآن، أن نرد هذا السؤال العويص إلى فرويد، فليس ذلك، فقط، لأن نظرية مثل الأنا الأعلى قد أخلت بتوازننا بل، أيضاً، لأنها تعيدنا إلى هوة التنويم. ذلك أن هذه الهوة، ويبقى علينا أن نعرف ذلك، هي التي تصنع الصلة بالمثل الأعلى، الصلة القاتلة للمجتمع أوالتي تحمله.

إنها تظهر (أوتعود، بالأحرى، إلى الظهور) حوالي ختام الفصل السابع، بعد قليل من إدخال فرويد لتمييزه بين الصلة بالموضوع الذي وضع مكان مثل الأنا الأعلى والصلة (دون صلة) بالموضوع الذي وضع في مكان الأنا. وهي تظهر، تعود إلى الظهور، مكان العاطفة العشقية، وبعبارة أخرى مكان الشيء الذي كان يقدم، حتى الآن، نموذج العلاقة بالمثل الأعلى. والظاهر، بالتأكيد، هو، في

البداية، إن فرويد يماثل الحالة التنويمية بالحالة العشقية. فهو يبدأ بالقول إنه لا توجد بين الحالة العشقية والتنويم سوى خطوة. فالخضوع نفسه موجود، هنا وهناك، حيال الآخر، وكذلك الانصياع نفسه وسرعة التصديق نفسها وانعدام النقد نفسه: فكلمة الآخر، في الحالتين، لها قوة القانون ولو كان ذلك على حساب الواقع. وبالتالي، ففي الحالتين أخذ الموضوع مكان مثل الأنا الأعلى. فالتنويم والعاطفة العشقية يدخلان، كلاهما، في صيغة السلطة»: «لاشك في أن المنوّم قد أخذ مكان مثل الأنا الأعلى» كموضوع للعاطفة العشقية. إلا أن هناك «لكن».

«لكن كل هذه العلاقات تظهر بوضوح أكبر، أيضاً، في التنويم بحيث إن تفسير العاطفة العشقية، بالتنويم أصح من العكس[١٤٢]».

إن هذا الانقلاب يعني، قبل كل شيء، أن التنويم لايتدخل كمثال ثان على العلاقة بالموضوع المثالي إلى جانب العاطفة العشقية. إنه، في الواقع، أكثر نموذجية. فالتنويم يعرض العلاقة بالموضوع المثالي في كل نقائها، يظهر، بعبارة أخرى، جوهرها أولبها. لماذا؟ لأنه نقي، مطهر من كل غائية جنسية، ولو كانت مكفوفة من حيث هدفها:

«الغياب الكامل لنزعات غير مكفوفة من حيث أهدافها الجنسية يسهم، أيضاً، في النقاء الكبير للظاهرة. فالعلاقة التنويمية هي استسلام عشقي كامل مع استبعاد كل إشباع جنسي، في حين أن هذا الإشباع لايصد، في العاطفة العشقية، إلا مؤقتاً، ويبقى في الخلفية بصفة هدف ممكن لاحقاً[١٤٣]».

وهكذا يكون التنويم، بالنسبة إلى الموضوع المثالي، حباً خالصاً من كل حب، ولكن هذا التعريف، كما نرى يتجاوز حد الحب يستنفذ ذاته ويتجاوزها. وإذا كان التنويم مثالاً على العلاقة بالموضوع المثالي أكثر نقاء من العاطفة العشقية، فليس ذلك لأنه، إذا صح القول، أكثر «حباً» من الحب بل، حقاً، لأنه لم يعد حباً بالمرة. فما بين العاطفة العشقية والتنويم لايوجد استمرار، بل انقطاع، وهذا الانقطاع يعني، الآن، أن العلاقة الخالصة بالموضوع المثالي هي غير ليبيدية، غير شهوية.

فالموضوع الذي وضع مكان مثل الأنا الأعلى ليس، إذن، محبوباً ـ إنه ينوّم، يشل، يسحر الأنا. وهو الزعيم، الفوهر. ذلك أننا نستطيع، نهائياً، أن نسمي الصلة السياسية التي تربط أعضاء الجمهور بموضوعهم المثالي المشترك: إنها الصلة التنويمية، التنويمية ـ الإيحائية. فالفوهر، «ينوّم» «اتباعه»، وعلى هذا النحو يحافظ على تماسك الكيان الأجتماعي. وهذه عبارة يقول لنا فرويد إننا يجب ان نفهمها بعيداً عن كل مجاز. فهو يحدد، فعلاً، أن التنويم ليس مجرد تمثيل على الصلة بالزعيم الذي يحل محل المثل الأعلى، بل هو، حقاً، هذه الصلة نفسها. فالتنويم هو، فعلاً، جمهور مؤلف من اثنين، والجمهور تنويم لعدة أشخاص:

«. . . العلاقة التنويمية هي ـ إذا صح هذا التعبير ـ تشكل جمهور من اثنين. والتنويم لايتقبل المقارنة مع تشكل الجمهور لأنه، بالأحرى، مماثل لهذا الأخير. فهو يعزل من بنية الجمهور المعقدة عنصراً هو موقف عضو الجمهور من قائده[١٤٤]».

إلا أن هذه النتيجة (لأن الأمر يدور، حقاً، حول كلمة فرويد الأخيرة في موضوع السلطة والسياسي أي في الاجتماعي إلخ . . . .) تخرج، هي الأخرى، من ذاتها. فهي تتجاوز حدود التحليل النفسي الذي سيستنفذ نفسه، نوعاً ما، فيها من أجل أن يلقي نفسه خارج ذاته، في وسطها.

ويجري هذا لعدة أسباب:

١ ـ أولاً لأنها تنتهي إلى لغز. فالتنويم الذي يفترض فيه أن يفسر لغز الجمهور هو لغز في ذاته:

«يسمح لنا التنويم بأن نحل، بسهولة، لغز التكوين الليبيدي لجمهور لو لم يكن ما يزال يحمل، هو نفسه، بعض السمات ـ كالعاطفة العشقية التي تستبعد الميول الجنسية المباشرة ـ التي تستعصي، حتى الآن، على التفسير العقلاني. فيجب الاعتراف بأنه مازال يفلت، من زوايا عديدة، من الفهم ويحتفظ بشيء من الصوفية[١٤٥]».

وهذا يعني: إن التكوين الليبيدي للجمهور يبقى (ويجب أن يبقى) لغزاً بالنسبة إلى التحليل النفسي لأن عنصره المكوّن، التنويم يفلت من النموذج الليبيدي. وهذا الاعتراف الذي يأتي بعد بحث كامل مكرس، بكامله، للبرهان على الطابع الليبيدي للتنويم والجمهور هو، كما نرى، اعتراف مذهل حقاً. فحيث كان الفصل الرابع (الإيحاء والليبيدو) يعد بإعادة التفسير الشائع للجمهور بالتنويم بجعل هذا الأخير نتيجة أو ظاهرة ليبيديتين، يقلب الفصل الثامن (العاطفة العشقية والتنويم) هذه الإعادة ـ وهو مايسمى، ببساطة، عودة إلى نقطة البداية. فهذه، جملة، انعطافة من أجل لاشيء، ولكن التحليل النفسي يجد نفسه عند نهايتها مقلوباً، هو نفسه، ملغياً. ذلك أنه يجب أن نرى جيداً أن هذه هي، حقاً، كل موارد التحليل النفسي المسمى، هنا، «تحليل الأنا» التي عبئت في المعركة ضد «سيكولوجية الجماهير» المزعومة من أجل الوصول، إذن، إلى ماذا؟ إلى لغز تنويم الأنا، إلى لغز سيكولوجية الجماهير في قلب تحليل الأنا. فها هو التحليل النفسي، إذن، سر بالنسبة إلى نفسه، غريب عنها.

٢ ـ ولكن هذا ليس كل شيء. فسرعان ما سيعترض، فعلاً، بأن التنويم إذا أفلت من النموذج الليبيدي، فإنه، مع ذلك، في صيغة «صلة بموضوع وضع مكان مثل الأنا الأعلى» ـ وبذلك يحتفظ التحليل النفسي بكل قدرته على الشمول، بكل قوته النظرية. والواقع إن هذا هو ما يقصده فرويد الذي يرى ان تحليل الأنا (تقسيمها)، فلقها الطوبوغرافي إلى انا مثل الأنا الأعلى ينطبق على تفسير الظاهرة التنويمية وليس العكس. وعند ذلك، يكون التنويم واجب الفهم كصلة تقمص «غيري الاتجاه» كما قيل، كتكرار للعلاقة بالموضوع الأول تماماً ـ النموذج ـ المثل الأعلى، أي بالوجه الأبوي. وهذه هي، من جهة أخرى، النتيجة التلخيصية للملحق (هـ). «يتقاسم التنويم مع العاطفة العشقية القصر على هذين الشخصين (الأنا والموضوع). ولكنه يستند، بصورة رئيسة، إلى ميول جنسية مكفوفة من حيث هدفها ويضع الموضوع مكان مثل الأنا الأعلى.

إن الجمهور يضخم هذه العملية، فهو يتفق مع التنويم من حيث طبيعة الدوافع التي تؤمن تماسكه، وبإحلال الموضوع محل مثل الأنا الأعلى، ولكنه يضيف إلى

ذلك تقمصاً لأفراد آخرين أصبح ممكناً، في الأصل، بسبب العلاقة نفسها بالموضوع[١٤٦]».

إلا أن هذه هي، أيضاً، النقطة التي يجب، عندها، إعلان القطيعة مع فرويد. ذلك أنه إذا كان هناك تقمص في التنويم، فهو ليس، بالتأكيد، من النموذج الغيري الاتجاه، ليس، بالتأكيد، تقمص مثل أعلى. وغرابة العلاقة التنويمية (وفرويد الذي طالما اهتم، في الماضي، بالتنويم كان يجب أن يعرف ذلك) هي أنها ليست، على وجه الدقة، أية علاقة بالآخر - كموضوع، كنموذج أو كوجه. ماهي، بالفعل، «علاقة[١٤٧]» المنوّم بالمنوّم؟ سيقال، بسرعة كبيرة، إنها علاقة تنازل عن الذات أو مصادرة من جانب الآخر، علاقة خضوع. ولكن هذا الخضوع اعمى، كما أن العين عمياء عن ذاتها. إنه لا «يرى» (ولا يسمع ولا يدرك عامة) الذي يخضع له، كما لا «يرى» نفسه، بالذات خضوعاً للآخر. وقول المرء، كما يفعل فرويد بعد قليل، إن المنوَّم مفتون بنظرة المنوّم ومشهده[١٤٨]» يعني أنه مفتون، هو نفسه، مذهول بالمشهد التنويمي. فهذا الوصف هو وصف «بصيغة الغائب» لايصح إلا بالنسبة إلى المشاهد الذي يحضر مشهد الإيحاء ويرى المنوّم أثناء رؤيته لنظرة المنوّم الخ .... اما المنوّم، فهو، من جانبه (ولكن من هذا الهو؟) لايرى شيئاً من كل ذلك لكونه منخرطاً في المشهد، في هذا المشهد الآخر حيث ينفذ (يفعل، يلعب، يحاكي) أمر المنوّم دون أن يرى أو يعلم أن الأمر يدور حول أمر وأنه وارد من الآخر. وفرويد قال ذلك، من جهة أخرى، في «ملاحظة حول اللاشعور» عام ١٩١٢. وهو يقول إن أمر المنوّم يبقى لاشعورياً في حالة الإيحاء بعد التنويمي (ونضيف نحن: وفي حالة الإيحاء التنويمي أياً كان). إنه يبقى لاشعورياً، بمزيد من الدقة بوصفه أمراً، أي بوصفه طلباً أو إيحاء من جانب آخر. والأمر، بالتأكيد، ينفذ، يؤثر، «يترجم إلى فعل»، ويتم ذلك لاشعورياً. والشخص يعرف أنه ينبغي عليه، بصورة إلزامية، أن يفعل هذا أو ذاك، ولكنه لايعرف لماذا، ولا من أين يأتي هذا الواجب الإلزامي وهذا القسر غير المفهوم:

«ليس الأمر، في كليته، هو الذي ينبثق في اللاشعور، بل ان ما ينبثق هو تصور الأمر الذي يجب تنفيذه. وكل الأفكار الأخرى المرتبطة بهذا التصور، أي الأمر نفسه وتأثير الطبيب وذكرى الحالة التنويمية، تبقى، حتى ذلك الحين، لاشعورية[١٤٩]».

وبالتالي، فإنه يفلت من الشعور كل ما يتصل بالمنوّم. فهذا الأخير ليس ممثلاً في الشعور، وتزيد قدرته اطلاقاً وكلية بسبب عدم ظهوره، بعدم تبديه بهذه الصفة. فالمرء يطيعه بصورة عمياء، بقدر ما ينسى أنه يطيعه. وبعبارة أخرى، ان هناك، في التنويم نسياناً للآخر[١٥٠]. ومن الصحيح أن فرويد كان يفهم، إذ ذاك، هذا النسيان وفقاً لأكثر أرائه في اللاشعور ثباتاً، كنسيان لتصور (فكرة الأمر، ذكرى كحالة التنويمية)، فعال انطلاقاً من ذاكرة لاشعورية. ولكن هذه نقطة يجب، هنا أيضاً، أن نختلف فيها معه (وهذا معناه، هنا، الاختلاف مع المفهوم التحليلي للاشعور). فالقول بأن مشهد الطلب يبقى على صورة تصور لاشعوري يفترض، في الواقع، أن يكون المنوّم قد عاشه، مسبقاً، كحدث حاضر وبهذه الصفة قابل للتصور، للتذكر. وباختصار إن هذا يفترض ذاتاً وقع لها حادث، تبدت في خبرة: فيجب أن يكون المنوّم حاضراً عند الطلب، أجاب («حاضر») عن نداء الآخر، خاضعاً له عن معرفة بما يجري ووعي للذات والآخر. إلا أن الطلب التنويمي - كما يمكن أن يكون، من جهة أخرى، كل طلب، كل أمر[١٥١] - يستبعد هذا المخطط الذي هو مخطط مجرد شراكة بين شخصين يسميان، عادة، «المرسل» و «المرسل إليه». ذلك أنه إذا استطاع المنوّم تصور الأمر كأمر، وإذا كان يكتفي بالإجابة عن عبارة «يجب عليك» توجه إليه، فلن يكون هناك، بكل بساطة، تنويم لأنه، حقاً، تبعية بالمعنى القوي للكلمة: فالشخص يصبح، فيه، تابعاً، يعين موقعه كتابع. ولايتوجه الأمر التنويمي إلى شعور موجود، من قبل لسماعه، بل هو يستولي عليه (يطرحه) بصورة سابقة لذاته - بحيث لا يتبدى أبداً، يسقط في «نسيان» جذري لايكون نسياناً لأية ذكرى، لأي تصور. إنه لايأمر الشخص بشيء، بل هو يأمر الشخص أو إنه، إذا استعدنا مصطلح هيديغر، (الذي كان من شأنه، بالتأكيد، أن يدهش

لذكره في مثل هذه المناقشة)، يكرس مصير وجهته: إنه يحدده في كينونته الأخص، يعطيه خصوصيته مع احتفاظه بنفسه في هذه الهبة. وهكذا، فعندما يقول المنوَّم «أنا»، «أنا ظمآن» مثلاً، فانه يقولهاباسم المنوّم الذي أمره بأن يكون ظمآناً وبدلاً عنه، إذ تتحول عبارة «يجب عليك» مباشرة، إلى عبارة «أنا أريد» وبالتالي، فإنه، بعيداً عن الإجابة عن خطاب الآخر، يقوله بلغة المتكلم يفعله أو يكرره دون أن يعرف أنه يكرره[١٥٢]. إنه لايخضع للآخر، بل يصبح الآخر، يجري مثل الآخر ـ الذي لايعود، إذن، آخر بل «هو نفسه». ولا تسبق الأمر، هنا، أية ملكية أو هوية أوَّ، بشكل خاص، أية حرية ذاتية. فالأمر يطلب من الشخص، يلزم الأنا، يأمرها، نوعاً ما، بأن تكون حرة (رباط مزدوج من جديد: «كن ذاتاً»، «كن أنت نفسك»، «كن حراً» إلخ. . .). ومن أجل ذلك، يجبر ماوراء كل طاعة، كل رغبة في الخضوع وكل عبودية طوعية. وهو، إذ يفرض التلقائية الحرة للذات، ينسحب مما يفرضه: والذات المعينة بهذه الصورة لاتعرف أنها تطيع. فبما أن الأمر قد استولى عليها قبل «نفسها»، فهو لم يظهر لها، قط، امراً، لم ينتصب أمامها[١٥٣]، بحيث إنها تخضع له بحرية ـ أو تعتقد ذلك على الأقل (فهذه الحرية، كما نرى ليست استقلالاً إلا إذا فهمنا «الحرية» و «الإستقلال» خارج ميتافيزيك الذات). والأمر التنويمي، إذ يلزم بالحرية، يأمر دون أن يأمر بالمعنى الشائع انطلاقاً من نسيان (أو «ماضٍ») جذري يسلم الذات لنفسها، يحرر تلقائيتها الفائقة والنائمة. وهو، والأمر جدير بالملاحظة، ما يلتقي مرة أخرى، على وجه الضبط، بالتعريف (ذي الصفة السيكولوجية) الذي سبق لفرويد أن أعطاه في مقدمته لكتاب برنهايم: «في الإيحاء»:

«وإنه لأمر يستحق الجهد أن نسعى إلى معرفة ما يمكن أن نسميه، بالمعنى الحقيقي للكلمة، «إيحاء». إننا نفهم، بالتأكيد، من هذه الكلمة، شكلاً من أشكال التأثير النفسي. وأقول إن الإيحاء متميز عن أشكال التأثير النفسي الأخرى، كالقيادةوالإعلام أو التعليم إلخ . . . من حيث إنه يوقظ في دماغ ثان تصوراً لايجرى التحقق من أصله ولكنه مقبول كما لو كان قد انبثق تلقائياً في هذا الدماغ[١٥٤]»

إن الأمر الإيحائي ليس إعلاماً، بكل بساطة، لأنه يشكل الذات (المسماة، هنا، «دماغاً) بصورة سابقة لكل اتصال. والأمر هو نفسه، جملة في التنويم، فيما يتعلق بولادة الذات. وليس ذلك، على وجه الاحتمال، فيما يتصل بتكرار حدث الولادة[155]، بل فيما يتعلق بالولادة كتكرار، أو إذا فضلنا ذلك، كتقمص أصلي: فالذات تحدث فيها (دائماً من جديد: هذه الولادة تتكرر طيلة الوقت) كصدى للآخر أو نسخة أخرى عنه، في نوع من التأخر عن أصلها الخاص وهويتها الخاصة. وهذا التأخر لايمكن التغلب عليه، إذن، على أنه مكوّن وأنه، دون شك، يصنع «لاشعور» الذات قبل أية ذكرى وأي كبت. والتكرار (الإرغام)، ومن شأن فرويد أن يقول ذلك، هو اللاشعور نفسه (إنه «مقاومة من جانب الهو» كما يمكن أن تقرأ في «الكف والعرض والقلق[156]». ولنحدد قائلين: إنه إلحاح من الهو الذي لم يحدث قط، ولكنه لا ينقطع عن الحدوث جاعلاً إياي أحدث، أي أنا).

هذه الملاحظات المحدودة لاتستنفذ كل المسائل المخيفة التي تثيرها العلاقة التنويمية. إلا أنها يجب أن تكفي لإفهامنا أن هذه «العلاقة» الغريبة، علاقة اللاعلاقة، ليست علاقة بآخر. وهي، بشكل خاص، ليست أية علاقة تقمص لوجه أبوي أو لنموذج مثال كما يحاول فرويد أن يراها («التنويم يضع الموضوع مكان مثل الأنا الأعلى إلخ . . . . »). وإذا أصرينا على الحديث عن تقمص بصددها (ولماذا لا؟ إن المنوَّم هو المنوِّم نفسه). فيجب، إذ ذاك، أن نحدد، على الأقل، كون هذا التقمص من نموذج باطني الاتجاه، و «الموضوع» المزعوم لايوضع، فيه، مكان مثل الأنا الأعلى، بل، حقاً، مكان الأنا: فهذه الأخيرة تأتي، تحدث مكان الآخر الذي لن يكون، قط، قد تبدى لها، بالتالي، كموضوع أو نموذج مثالي، بل سيكون، مباشرة، «ممتصاً» في الأنا، ومثل الأنا. وضمن هذا المعنى، يعيدنا التنويم إلى نموذج من التقمص ـ التقمص الملتهم – حاول فرويد، على وجه الدقة، تمييز العلاقة مع المثل الأعلى عنه. فقانون الآخر متمثل فيه بالمعنى الحرفي للكلمة، وهذا يردنا، مرة أخرى، إلى مفارقة التكون (اللاتكون) المؤقت لـ «الذات» ولـ «قانون» «الأنا» و«الآخر». (يبقى من المناسب نحذر، أكثر مما فعلنا حتى الآن، من صورة

الامتصاص والتمثل الملتهم. فيجب أن نتخيل، هنا ـ ولكن ذلك هو غير القابل للتخيل بالمعنى المضبوط للكلمة ـ أن أي فم أو أي غلاف جسدي لم يسبق الدمج في الجسد... فهذا الأخير، إذا أخذنا كل شيء، يجب أن يسمى، بالأحرى، تجسيداً: إذ تنبثق فيه ذات تجسد الآخر جسماً وروحاً. والحذر نفسه يصح، بالتأكيد، فيما يتصل بكلمة «الاتجاه الباطني» التي استخدمناها للسهولة: فما من «خاص» يسبق التقمص، إن هناك تملكاً، ولكنه لغير صالح أية ذات مسبقة: أي أنه خصوصية غير خاصة).

إن فرويد، بجعله من التنويم المثال المفضل للعلاقة بمثل الأنا الأعلى (الموضوع الذي وضع مكان مثل الأنا الأعلى)، وبالتالي للعلاقة بالسلطة عامة، قد قال، إذن، الكثير ولم يقل ما يكفي. قال الكثير لأن هذا المثال يفلت، بشكل ظاهر، من «الصيغة» الميتاسيكولوجية التي يفترض فيه أن يوضحها، أي من التمييز النظري بين الأنا ومثل الأنا الأعلى (الأنا / الأب، الأنا/ الزعيم إلخ....): وهذه طريقة في الإيحاء، كما لو كان ذلك، رغماً عنه، بأنه يجب التفكير في إمكانية السلطة والقدرة، بكل ضبط، ما وراء نظرية الذات. وهو لايقول مايكفي لأنه إذا تشبث باحتواء التنويم في إطار «صيغته» النظرية، يوصد الباب على كل الأسئلة التي كان يمكن أن تطرح في هذا الصدد ويكفها. فكل شيء يأتي ليتوقف، إذ ذاك، عند صورة أو وجه ـ فاتن لأنه مرئي، قابل للتنظير ـ هي صورة الأب ـ الزعيم المنوّم المنتصب أمام الأفراد يصعقهم بنظرته: وهذا نوع من صمام أخير للأمان أمام تهديد جمهور الاثنين (وأكثر) العديم الشكل وغير القابل للتصور، أي تهديد الهو الذي ليس له اتباع ولاهوية، ليس له أب ولا سلطة ـ ليس واحداً ولا اثنين بل هو نفسه. وهكذا يؤشر التحليل النفسي على حدوده مرتين: مرة بإشارته إلى ما يتجاوز هذه الحدود، ومرة أخرى برفضه اجتيازها.

٣ـ وثمة طريقة أخيرة لوصف هذا النوع من التجاوز الداخلي للتحليل النفسي هو الإشارة إلى أنه يأتي هنا، بالضبط، إلى مواقع «أخيرة» أي إلى مواقع

السيكولوجية المسماة اجتماعية أو سيكولوجية الجماهير. هل يجب التذكير بذلك؟ فعلى القدرة التنويمية للقائد تنغلق، أيضاً، بناءات لوبون وتارد بحيث لانرى جيداً، في النهاية، ما الأصيل الحقيقي الذي أتى به فرويد. فالمناقشة الخارجية مع السيكولوجية الاجتماعية لاتجد حلاً ما، بل تصل، نهائياً، إلى تقمص فاقع للخصم، وهذا العجز عن تمييز التحليل النفسي عن آخره يعلن، حقاً، هزيمته.

وهذا يعني هزيمة السيكولوجية الفردية. فيجب أن لا ننسى أن كل «الفرق» بين التحليل النفسي والسيكولوجية الاجتماعية كان يقوم على ادعائه مد جذور الجماهير في الفردي (في حب الأفراد) وذلك حيث كان لوبون وتأرد وماك دوغال يقيمون، من جانبهم، في كينونة جماعية (الإيحاء التنويمي) سابقة لكل فردية. وهذا الفرق جاء لينتشر، بدوره، داخل، محاكمة فرويد نفسه، فوق الفرق المسلم به بين الصلة الفردية بالزعيم ـ الأب ـ المثل الأعلى وصلات التقمص الاجتماعية التي يفترض أنها تنجم عنه. وهذا الفرق الأخير هو ما يقفز فرويد فوقه، في نهاية الرحلة، بمماثلته بين الصلة بالزعيم والصلة التنويمية. ذلك أنه كيف يمكن، إذ ذاك، تمييزها عن صلات تقمص ـ صلات تقمص «إيحائية[١٥٧]»؟ ألا يعني هذا الاعتراف بأن الأمر يدور، هنا وهناك، حول النموذج نفسه من الصلة (المحاكية، التعاطفية أوالتفهمية كما تراد تسميتها بداعي السهولة)؟ ألا يعني هذا إذن، الاعتراف بأن «الأب» هو «أخ»؟ أو، أيضاً، إنه لايوجد أب ـ زعيم مختلف عن «الأخوة» ولايوجد، كذلك، «أخوة» مختلفون عن الأنا؟ والفرق عن السيكولوجية الاجتماعية يغدو، للسبب نفسه، لا وجود له. فلم يعد هناك، من الآن فصاعداً، أي فرد، أية سيكولوجية فردية لدعم سيكولوجية الجماهير أو للكمون وراءها. فهذه الأخيرة ـ التنويم ـ تغزو كل شيء بما فيه علاقة الأنا بمثلها الأعلى. ولم يعد يوجد من الأنا إلا ما هو مسحور من جانب آخر، مأمور بصورة أصلية، متأثر في خصوصيته نفسها، وباختصار موحى به.

والفصل العاشر من «سيكولوجية الجماهير» يعمل على توسيع أطروحة محبطة على الأقل إذا فكرنا في برنامج البحث الأولي - هي أطروحة أسبقية سيكولوجية الجماهير على كل سيكولوجية فردية. وسوف نتذكر أن تلك كانت أطروحة غوستاف لوبون. وكانت متضمنة سلفاً، من جهة أخرى، في حديث فرويد منذ أن استعاد هذا الأخير من لوبون موضوع الطابع النكوصي لسيكولوجية الحشد. وكان معنى ذلك فعلاً، من قبل، أن هذه الأخيرة أقدم وأكثر «أولية» من السيكولوجية الفردية. ولكننا نرى، في المناسبة نفسها، أن هذا القدم لايمكن أن يكون قدم لاشعور فردي كما كان فرويد لايزال يعتقد على مستوى الفصل الثاني. فإذا كانت الأفاعيل اللاشعورية الأولية وسيكولوجية الجماهير الشيء نفسه (انعدام النفي والارجاء والتفكير والإرادة إلخ . . . .) فهذا يجب أن يفهم، الآن، بمعنى لاشعور أقدم من كل ذات فردية. ومن هنا كون البحث عن الأصل الذي يجريه فرويد لا يتوقف عند تاريخ الفرد، بل يصل، كما لدى لوبون بالضبط، إلى ما قبل التاريخ الجماعي للبشرية.

وهذا هو، قبل كل شيء سبب اللاشعور الموروث، الوراثي (الهو). فبما أن تاريخ الفرد (النشوء الفردي) عاجز عن تقديم الأصل وتفسير الصلة التنويمية، فيجب البحث عنهما، قبل الجملة، في نشوء النوع، وعند ذلك، يفترض في التنويم أن يكون أثر سيكولوجية أكثر سلفية هي سيكولوجية البدائي، ولكن ما قبل التاريخ الجماعي هذا هو ما يكرره التاريخ الفردي، إذ يعاود كل فرد بدايات الإنسان:

« . . . . التنويم بقية وراثية من النشوء المنوعي لليبيدو البشري[158]».

« . . . فالمنوَّم يوقظ، إذن، لدى الفرد، جزءاً من تراثه القديم كان الأبوان، أيضاً، قد واجهاه وعرف عودة فردية إلى الحياة في الموقف من الأب[159]».

ولكن ماقبل التاريخ هذا لايوصل، بدوره إلى فرد سابق. فلم تكن هناك بداية للمعاودة. والنكوص نهائي، ونحن نعرف، الآن، لماذا: لأن لاشعور البدائي كان، من قبل، دائماً من قبل، «موروثاً» - منقولاً، متروكاً، موحى به من جانب آخر. وإذا أردنا أن نجعل من التنويم إرثاً، فيجب أن نفكر في أن هذا الإرث أصلي

وأنه لم يكن لأحد. فالآخر كان، دائماً، من قبل، في أصل الفرد (دون أصل) وكل شيء كان، إذن، قد بدأ كل شيء، أي التاريخ - في ماقبل تاريخ فردي. وهذا هو، إذ ذاك، سبب ما يجب أن نسميه، حقاً، اللاشعور الجماعي أو، بصورة أضبط (ومن أجل عدم الوقوع ثانية في الشباك اليونغية)، اللاشعور شبه الجماعي. ويكفي من أجل ذلك أن نقرأ. لقد كانت السيكولوجية الأولى للبشرية (ومازالت سيكولوجيتنا الآن) جماعية:

«يجب أن نخلص إلى أن سيكولوجية الجمهور هي أقدم سيكولوجية بشرية. وما عزلناه بوصفه سيكولوجية فردية، باستبعاد كل رواسب الجمهور، لم ينبثق من سيكولوجية الجمهور القديمة إلا فيما بعد، تدريجياً وبطريقة ليست، حتى أيامنا هذه، سوى جزئية إن صح هذا القول[١٦٠]».

وهذه «السيكولوجية» هذا الفكر، لم تكن لأي ذات. فبما أنها مشتركة بين الجميع (ومشركة لهم)، فلم تكن تنتمي إلى أحد. فلم يكن هناك من وجود لشخص يفكر بأي شيء كان، ومع ذلك كان هذا يخلق موجباً للتفكير، للشعور، للرغبة. ولم يكن هناك، في البداية، من ذات ولا حتى جملة ذوات - بل كان هناك «هو»: الجمهور، العشير، أو، إذا فضلنا ذلك، العصبة البدائية:

«سيكولوجية الجماهير كما نعرفها من الأوصاف التي غالباً ماتذكر زوال الشخصية الفردية الشعورية، توجه الأفكار والعواطف في اتجاهات متماثلة، سيادة العاطفية والحياة النفسية اللاشعورية، الميل إلى تحقيق المقاصد التي تظهر دون تأجيل - كل ذلك يقابل حالة نكوص إلى فعالية نفسية بدائية كالتي تنسب، على وجه الدقة، إلى العشير البدائي طواعية.

وما أتينا على وصفه بأنه الخاصة العامة للإنسان يجب أن ينطبق، بصورة خاصة، على العشير البدائي. فإرادة الفرد كانت أضعف مما ينبغي، ولو لم تكن تغامر بنفسها في العمل. ولم تكن لتتجلى، قط، دوافع غير الدوافع الجماعية، ولم تكن هناك أية إرادة مفردة، بل كانت، هناك، إرادة مشتركة فقط. ولم يكن التصور يجرؤ

على التحول إلى إرادة عندما لم يكن مدعوماً بإدراك انتشاره العام. وضعف التصور هذا يجد تفسيراً له في قوة الصلات الوجدانية المشتركة بين الجميع[١٦١]».

ففي البدء، إذن، كانت العصبة - أي، اذا فهمنا جيداً، الصلة (أكثر منها الجماعة). ومنذ البدايات (الضائعة في ليل الأزمنة وكانت، إذن دائماً، عديدة، بصيغة الجمع)، كان الهو يصل بين الناس، يلزمهم ويجمعهم إلى ماوراء أنفسهم - يفكهم ويحررهم (الكلمة الألمانية تعني، أيضاً، الولادة). من هو؟ لا أحد. فبما أن الصلة أقدم من الذوات التي تلزمها وتجمعها، فهي ليست أياً منها - تفلت منها، تنفك. (ولاتسمى، هنا، الأم إلا بداعي السهولة: الأم - الطبيعة التي تحب أن تتخفى، الأم المنوّمة الفعالة منذ ليلها أو، أيضاً: الجمهور مفترقاً عن نفسه).

وهذه، بالتالي، هزيمة للسيكولوجية الفردية، ولكننا نستطيع جيداً، أيضاً، أن نقول: «انتصار» للسيكولوجية، الفردية. ذلك أن فرويد، بنسبته كل شيء إلى «سيكولوجية الجماهير» يلقي، دون شك بصورة لاتقبل العلاج، بالتحليل النفسي خارج حدوده الخاصة. ولكنه يفعل ذلك ليصطدم بما كان يصنع، من قبل، «سيكولوجية الجماهير» المذكورة، أي بالعجز عن التفكير في الجمهور حتى النهاية - إلى ما وراء الفرد. ماوراء الذات، أي إلى ماوراء السلطة. وإن كل شيء، كما نذكر، يأتي ليتجمد، ليتثبت لدى لوبون ولدى تارد، حول وجه الزعيم - المنوّم الذي تزيد مكانته وجاذبيته بفعل كونه ينبجس من لا مكان، يفسر كل شيء دون أن يفسر نفسه. وحيث كان الهو تأتي أنا فائقة القدرة ومكتفية بذاتها أي، باختصار، نرجس. إلا أن هذه البادرة النظرية - والسياسية - نفسها هي التي يكررها فرويد، هنا، بأمانة وفجاجة لا توصفان إلا بكونهما مسرغمتين. ويكفي أن تقرأ. ففرويد يتابع، بعد وصفه للعصبة البدائية، أي للذاتية (اللاذاتية) والفوضى القديمتين، وهذه أسطورة، «الأسطورة العلمية» للأب - نرجس البدائي، قائلاً:

«إن تفكيراً أولاً يبين لنا النقطة التي يقتضي التأكيد الذي صغناه، فيها، تصحيحاً. إن السيكولوجية الفردية يجب، بالأحرى، أن تكون أقدم، أيضاً، من

سيكولوجية الجمهور لأنه كان هناك، منذ البداية، سيكولوجيتان، سيكولوجية أفراد الجمهور وسيكولوجية الأب، الزعيم، القائد. لقد كان أفراد الجمهور مرتبطين بالطريقة نفسها التي نلاحظها اليوم، ولكن أبا العشير البدائي كان حراً. وأفعاله العقلية، حتى لو كان وحده، كانت قوية ومستقلة، ولم تكن إرادته في حاجة إلى دعمها بإرادة الآخرين. ونحن نسلم، بالتالي، بأن أناه لم تكن مرتبطة ليبيدياً، وأنه لم يكن يحب شخصاً خارجه ولم يكن يحب الآخرين إلا بقدر ما كانوا يخدمون حاجاته. فأناه لم تكن تترك شيئاً أكثر مما ينبغي للموضوعات.

[. . . .] ليس القائد، نفسه، في حاجة إلى أن يحب أحداً غيره، إنه يجب أن يكون من طبيعة سيد، نرجسياً تماماً، ولكنه واثق من نفسه ومستقل[١٦٢]».

الأحلام أنانية قطعاً(٢)

سوف نتتهي، إذن، بأسطورة.

ذلك أنه قد يكون من العبث أن نريد التعليق على هذه الأسطورة الباعثة على الوجل والسخرية معاً. فمن ناحية ما، لايوجد مانبحث عنه وراء ما تقوله. وهي تقول ماتقوله، وهذا هو كل شيء. إنها تقول، تملي، تنص، تنشىء الذات السياسية (والسياسي).

وهكذا، فهي تقول إن في الأصل كان أنا، أب، زعيم، ذات وحيدة، مطلقة، منفكة من كل ارتباط. وهي تروي كيف تجمّع «الأبناء» («الأبناء» لأنهم «لاآباء» «لاذوات»)ليقتلوا الأب، ليأخذوا مكانه. ولكن هذه العصبة من المجرمين، كما تتابع الرواية، لم تستطع أخذ مكان الذات. ففضلاً عن أن هؤلاء الأبناء لم يصبحوا ذوات إلا بالوكالة، مكان الأب (ومن هنا هذا الندم غير القابل للتكفير عنه الذي كان يعذبهم: إنهم لم يكونوا ذوات من تلقاء أنفسهم)، وفضلاً عن أنه كان على هؤلاء الأخوة أن يتحالفوا، أن يترابطوا من أجل الجريمة وبها (كانوا أضعف مما ينبغي، ومعاً كانوا قد قطّعوا الجثة ثم التهموها)، فإن أحداً منهم لم يكن يستطيع أخذ مكان الأب. فهذا الأخير ـ مكان الذات ـ كان فريداً. فلم يكن هناك مكان إلا لواحد، والخلافة كانت، إذن، مستحيلة. ولنستمع إلى مايروى لنا:

«إن أحداً من منتصري الجمهور لم يستطع أخذ مكانه أو إن المعارك تتجدد، إذا فعل ذلك أحدهم، إلى أن يتحققوا من أن عليهم التخلي عن تراث الأب. وعند ذلك، ألفوا شراكة أخوية طوطمية كان أعضاؤها يتمتعون بالحقوق نفسها، وكانوا مرتبطين بالممنوعات الطوطمية وعليهم أن يحتفظوا بذكر« الجريمة وأن يكفروا عنها[١٦٣]».

إن تراث الأب كان، على وجه الاجمال، غير قابل للنقل. وعندما كان ينقل أو يورث أو يعطى، فإنه كان يلغى في الوقت نفسه: فلم يعد، إذ ذاك، سلطة مطلقة، ذاتية مستقلة وسيدة. فمن أجل انتقال السلطة دون أن تكون، من أجل ذلك، مغتصبة، كان ينبغي أن تكون الجريمة من فعل نرجس آخر. وبعبارة أخرى، كان ينبغي أن يبدأ كل شيء بقتال حتى الموت بين شعورين بالذات وحيدين ومستقلين. ولكن الأمر لم يكن كذلك. فمن جهة الأبناء، كانت العبودية هي الأولى وكان من المستحيل، بالتالي، الخروج منها. وهكذا عادوا، فوراً، إلى الوقوع في سيكولوجية الجمهور (لم يكونوا قد غادروها قط).

ولم ينفك الفرد الأول عن الجمهور، لم يتحلل ويتحرر ويولد إلا بعد ذلك، بعد ذلك بكثير. وكان هذا الفرد هو الشاعر، «أول شاعر ملحمي». لقد تخيل الذات، تخيل القتال حتى الموت بين النرجسين. ولنستمع (كل ذلك قص علينا، روي لنا بالنمط الملحمي) إلى ما يقال لنا:

«من فعل ذلك كان أول شاعر ملحمي، والتقدم تحقق في خياله. والشاعر رتب الواقع في اتجاه مطامحه. لقد اخترع الأسطورة البطولية، فقد كان بطلاً من قتل، وحده، الأب الذي كان ما يزال يظهر في الأسطورة بوصفه وحشاً طوطمياً. وكما كان الأب أول مثل أعلى للصبي، كذلك خلق الشاعر، حالياً، في البطل الذي يريد الحلول محل الأب أول مثل أعلى للأنا(١٦٤)».

ولكن هذه الملحمة كانت، في الحق، مأساة. وهذه الرواية عن الآخر كانت محاكاة. لقد كان الشاعر يتظاهر بأنه يقص علينا منجزات آخر، ولكن هذا الآخر كان «هو». وكان في هذا الخيال، يتقمص الأب، يلعب دوره. كان يتخذ دور الأب أو، وهو الأمر نفسه، يتخذ مكان من اتخذ مكان الأب. لقد اتخذ هو نفسه، الأنا، مكان مثله الأعلى. وهذا الإيهام، أو هذا الحلم، كان أنانياً قطعاً:

«الأسطورة هي إذن، الخطوة التي انبثق، بها، الفرد من سيكولوجية الجمهور. وكانت الأسطورة الأولى، بالتأكيد، هي الأسطورة السيكولوجية، أسطورة البطل. [. . . .] إنه [الشاعر] يمضي يميناً ويساراً ويروي للجمهور منجزات

بطله التي اخترعها. ولكن المستمعين يفهمون الشاعر، وهم يستطيعون تقمص هذا البطل على أساس المطامح نفسها حيال الأب البدائي[165]».

فالذات ولدت، إذن، في الأسطورة، في الإيهام، في الفن. والذات الأولى في البشرية (أو الثانية إذا عددنا الأب) كانت عبقرياً، بالمعنى الحقيقي للكلمة، خلق، انتج، ولد مثله النرجسي الأعلى الخاص، لقد ولد ذاته. فبإعطائه لذاته نموذجه الخاص، أعطى نفسه لنفسه، ولد نفسه. وهذه دائرية كاملة هي دائرية الإله الأب والنرجس المطلق: لقد تخيل نفسه.

ولكنها دائرة محلوم بها أيضاً: فهو نفسه كان الآخر الذي تقمصه. وهذا العبقري كان، في الحقيقة، عبقرياً مجهضاً.

وهذه، بالتالي، أسطورة، أسطورة الولادة الأسطورية مروية من جانب فرويد. ومرة أخرى لا يوجد ما يقال. فهذه الأسطورة تقول ما تقوله، تفعل ما تقوله وتقول ماتفعله. ذلك إن فرويد، إذ يروي كيف ولدت الذات الأولى نفسها بروايتها نفسها في أسطورة، يروي، بالتأكيد، نفسه كاملة. فهذا الشاعر، هذا الكاتب العبقري كان «هو». وهذا البطل الذي تقمصه الشاعر في إيهامه، هذا اليتيم المطلق الذي صرع الأب المطلق كان «هو» أيضاً. وهذا الأب-ليتيم المنبثق من لامكان في أصل البشرية، الفطري والخالد (غير قابل للقتل، للموت) كان «هو» كذلك. «أنا»، «أنا» وأيضاً «أنا»: كل ذلك (التحليل النفسي جملة) لم يكن إلا حلماً أنانياً كبيراً-حلم «سيغموند فرويد»، ولكنه، أيضاً، «حلمنا»، حلم المستمعين، والقراء قتلة الأب. إن ذاتاً ستولد فيه، تتقمص كل الأمكنة، تقتل كل الناس وتلعب كل الأدوار. وذلك، إذن، دون أن تولد. فهذه الولادة لم تكن إلا أسطورية، إيهامية، وهمية ولا شيء (أي أب، أي نرجس، أي سيد) سبق، دون شك، حالة الممثل المحاكي. كل شيء بدأ عن طريق – الطريق الأصلي – تقمص دون نموذج، أعمى. ولا شيء، بالتالي، بدأ، قط، حقاً. لقد كنا دائماً (في) حلم اليقظة هذا، مسرنمين (في حالة بعد التنويم) قبل أي وضوح. وهذا الحلم (هذا الحشد) هو نحن، هوأنت، وهو أنا، أي الايغو.

هوامش

١ ـ «مدخل . . . .» ص١٠٥

٢ ـ «سيكولوجية الجماهير» وليس «السيكولوجية الجماعية» كما ورد في ترجمة جانكيليفتش القديمة، ولا حتى «سيكولوجية الحشود» كما جاء في الترجمة الجديدة التي اقترحها ب، كوتيه، أ. بورغينيون ورفاقهما. وإذا صح ما يشير إليه هؤلاء الأخيرون في هامشهم الافتتاحي من أن «عنوان سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا قد استوحي من كتاب لوبون: سيكولوجية الحشود» فإنه يبقى أن كلمة «جمهور» تفتتح تصورات سياسية بعيدة يبدو الاحتفاظ بها هاماً من وجهة نظرنا (راجع الهامش وأيضاح س. موسكوفيشي: «من يترجم فرويد إلى الفرنسية؟» في جريدة لوموند الأحد، ١١ كانون الثاني ١٩٨١). وسوف نرجع القارئ، إذن، إلى ترقيم الصفحات في الطبعة الفرنسية الجديدة مع تعديل العنوان.

٣ ـ «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا» في «أبحاث في التحليل النفسي»، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

٤ ـ وليس «السيكولوجية الجماعية» كما تقول ترجمة جانكليليفتش.

٥ ـ «سيكولوجية الجماهير. . . .»، ص١٢٤.

٦ ـ «تعديل الدوافع السيئة» هو عمل عاملين يؤثران في الاتجاه نفسه، أحدهما داخلي والآخر خارجي. والتأثير الذي تمارسه على الدوافع السيئة. ولنقل الأنانية ـ الشهوية، الحاجة إلى حب الإنسان في معناه الأوسع، يؤلف العامل الداخلي. فالدوافع الأنانية تتغير بإضافة المركبات الشهوية، إلى دوافع اجتماعية. [. . . .] لقد رأينا أن القهر الخارجي الذي تمارسه التربية والبيئة على الإنسان يسبب

تعديلاً واسعاً في حياته الدافعية في اتجاه الخير، تحولاً للأنانية إلى غيرية». (تأملات حالية في الحرب والموت» في «أبحاث في التحليل النفسي» ص١٧ ـ ١٩.

٧ ـ إن التحذيرات التي صاغها هيديغر في المقطعين ٢٥ و ٢٦ من «الكائن والزمن» مازالت على حاليتها: ما دمنا نواصل الحديث بتعبيري «الذات» و «أنا»، وبعبارة أخرى بتعابير الذاتية، فسوف نبقى عند مجرد تعداد للذوات، وفي الوقت نفسه عند المسألة الغامضة إلى النهاية، مسألة معرفة كيف يمكن أن ينصب «جسر بين أنا معطاة أولاً، منعزلة وذات أخرى مخبوءة بصورة مطلقة، في البداية، عن هذه الأنا». (الكائن والزمن، باريس ١٩٦٤، ص ١٢١ و ١٢٦).

٨ ـ «سيكولوجية الجماهير. . . .» ص١٤٧ ـ ١٤٨.

٩ ـ المرجع السابق، ص١٥٢.

١٠ ـ المرجع السابق، ص١٥٩.

١١ ـ راجع اندريه اكون: «مقدمة لكتاب غوستاف لوبون: سيكولوجية الحشود» باريس ١٩٧٥، جان سنوتزل: «السيكولوجية الاجتماعية»، باريس ١٩٧٨.

١٢ ـ «تصبح مطالب الحشود، اليوم، متزايدة الوضوح وتنزع إلى تدمير المجتمع الحالي رأساً على عقب من أجل إعادته إلى هذه الشيوعية البدائية التي هي الحالة السوية لكل الجماعات البشرية قبل فجر المدنية» («سيكولوجية الحشود»، ص٣٩).

إن «علم النفس المرضي» للصلة الاجتماعية يزدوج لدى لوبون بتشخيص متشائم (وتنبؤي. . .): الزمن القادم سيكون، حقاً، عهد الحشود». (المرجع السابق، ص٣٨). إن هذه الطروحات مضخمة في «سيكولوجية الجماهير» (١٨٩٨)، «الثورة الفرنسية وسيكولوجية الثورات» (١٩١٢) الخ. . . .

١٣ ـ سيكولوجية الحشود، ص٥٠ ـ ٥١.

١٤ ـ «سيكولوجية الجماهير. . . . . .» ص١٣٠.

١٥ ـ المرجع السابق، ص١٢٨.

١٦ ـ «سيكولوجية الحشود» ص ١٩١ . وقبل ذلك بصفحة ، ورد بصدد المثل الأعلى مايلي : «الحشد أصبح شعباً ، وهذا الشعب سيستطيع الخروج من البربرية . إلا أنه لن يخرج منها خروجاً كاملاً إلا عندما يكتسب مثلاً أعلى بعد جهود طويلة ومعارك تتكرر باستمرار وإعادات بدء لاتحصى . وسواء أكان الأمر يتعلق بعبادة روما أم بقوة أثينا أم بانتصار «الله» ، فسوف يكفي تزويد كل أفراد العرق الآخذ طريقه إلى التشكل بوحدة مشاعر وأفكار تامة» .

١٧ ـ المرجع السابق ص ١٩٠ .

١٨ ـ المرجع السابق ص١٥٢ .

١٩ ـ المرجع السابق ص٥٢ .

٢٠ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . » ص١٣١ ـ ١٣٢ .

٢١ ـ «سيكولوجية الحشود» ص٥٦ .

٢٢ ـ «حياتي والتحليل النفسي» ص٨٠ .

٢٣ ـ التخاطر ، المسمى أيضاً «الإيحاء العقلي» بالمماثلة مع الإيحاء اللفظي البسيط للمنوّم ، كان يفتن ، إذ ذاك ، مفكرين عديدين : جانيه ، برغسون ، وليم جيمس ، ريشيه ، لومبروز وإذا كان اكتفينا بهذه الأسماء (وسوف يأتي ، فيما بعد ، يونغ وفيرنزي وفرويد . . . . .) . وهو لايظهر في حديث لوبون بل نجده ، بالمقابل ، في «قوانين التقليد» لتارد الذي لم تفعل «سيكولوجية الحشود» ، من وجهات نظر عديدة ، سوى استعادة طروحاته وتضخيمها . ويمكن أن نقرأ فيه ما يلي : «ربما كان يجدر بنا ، لفهم جيد للاجتماعية النسبية (التقليد ، قابلية «التقليد) ، وهي الوحيدة التي تتبدى لنا من جانب الوقائع الاجتماعية بدرجات متنوعة ، أن نتصور ، بالفرض ، الاجتماعية الكاملة والمطلقة . وهي تقوم على حياة مدنية من الحدة بحيث أن انتقال فكرة جيدة ظهرت في أحد أدمغة المدينة إلى كل أدمغتها يتم بصورة سوية» (غبرييل تارد : «قوانين التقليد» ، باريس ١٨٩٥ ، ص٧٦) . وهذا الحلم ، حلم تواصل ـ اجتماعية ـ مباشر ودون وسيط سيوجد ، أيضاً ، لدى فرويد الذي سيعطي ، إذ ذاك ، بصورة غريبة جداً ، أطروحة التخاطر كل ما رفض إعطاءه ، في مكان آخر ،

لأطروحة الإيحاء: «إذا تعودنا على فكرة التخاطر، فإنه يمكن، بعد ذلك، استخدام هذا الأخير على نطاق واسع. إننا لانعرف، بداهة، كيف تتحقق الإرادة الجماعية في جماعات الحشرات الكبرى. وربما كان ذلك عن طريق نقل (أو تحويل) نفسي مباشر من هذا النوع. ونحن مقودون إلى افتراض كون هذه هي الطريق الأصلية القديمة للتفاهم بين الأفراد التي تستبعد في مجرى نمو النوع من جانب طريقة أفضل، طريقة التواصل بالإشارات المتلقاة من أعضاء الحس. ولكن الطريقة القديمة قد تبقى خلف الستار وتشق طريقها إلى الخارج في بعض الظروف، كما في الحشود المستثارة بالعاطفة مثلاً» ـ أو أيضاً، كما يضيف فرويد، في العلاقة بين الأم والطفل. («الحلم والإيمان بالقوى الخفية»، في «محاضرات جديدة في التحليل النفسي»، ص٧٦). وهذا يعني التفكير في صلة الجمهور كصلة سرية ـ تخاطرية.

٢٤ ـ المقالات التي خصصها فرويد للتنويم والإيحاء في حوالي التسعينات من القرن الماضي لايمكن الوصول إليها كلها إلا في «الطبعة الكاملة للمؤلفات السيكولوجية الكاملة لسيغموند فرويد»، لندن، هوغارت، المجلد الأول. ويمكن أن نرى، فيها، فرويد يتأرجح بين النظرية «الجسمية» للتنويم التي طرحها شاركو ونظرية برنهايم الأكثر «سيكولوجية» لينحاز، نهائياً، إلى هذه الأخيرة.

٢٥ ـ نجد كل المعلومات الضرورية حول هذا «الاكتشاف» في مؤلفات هـ. ف. ايلنبرجر: اكتشاف اللاشعور» لندن ١٩٧٠، ول. شرتوك و ر. دوسوسور: «ولادة التحليل النفسي» باريس ١٩٧٣، ود. باركان: «تاريخ التنويم في فرنسا» باريس ١٩٦٧ ـ ويجب أن نلاحظ أن فرويد يلجأ دائماً إلى التنويم لجوءه إلى الحلم عندما يدور الأمر حول «إثبات» واقعة اللاشعور. (راجع «اللاشعور» و «الملاحظة حول اللاشعور» في «الميتا سيكولوجيا» ص٨٩ ـ ٩٠، «الأنا والهو» في «أبحاث في التحليل النفسي» ص٢٢٣ ـ ٢٢٤). وفضلاً عن ذلك، فهو يكتب في ترجمته الذاتية: «إن برنهايم هو الذي تلقيت لديه أقوى الانطباعات المتصلة بإمكانية عمليات نفسية بقيت، مع ذلك، خفية على شعور الناس» («حياتي والتحليل النفسي»، ص٢٣ ـ ٢٤).

٢٦ ـ راجع، مثلاً: «المغناطيسية والإيحاء في علاقاتهما بالطب الشرعي»، باريس ١٨٩٧، الفصل الأول: «لقد عرفت الإيحاء بأنه كل فكرة يقبلها الدماغ. [. . . .] لقد بينا أن كل إيحاء ينزع إلى التحقق وأن كل فكرة تنزع إلى أن تصبح فعلاً. وهذا يعني، إذا ترجمناه إلى لغة فيزيولوجية، أن كل خلية دماغية محركة من جانب فكرة تحرك الألياف العصبية التي يجب أن تحقق هذه الفكرة. [. . . . .] إن الاستماع إلى لحن فالس موح يجعل جسمنا يهتز متحداً مع هذا اللحن. وفي الوقت نفسه الذي لانرقص، فيه، ونمنع أنفسنا من الرقص، نحصل، إذا سجلنا حركات جسمنا بواسطة مسجلة، على مخطط يرسم الحركات الراقصة اللاشعورية لجهازنا» [. . . .] إن ما نسميه مغناطيسية ليس سوى تنشيط خاصة سوية لدماغنا هي قابلية الإيحاء». إن «قابلية الإيحاء» لدى برنهايم، معرفة بهذه الصورة، تقابل بما يكفي من الضبط، ما كان آخرون يفضلون تسميته «تعاطفاً». (ريبو، برغسون) أو «تفهماً» (ليبس) أي علاقة محاكاة لمشاعر الآخرين: «الضحك والتثاؤب بالتقليد، اقتفاء الخطى، تكرار حركات بهلوان ينظر إليه [. . .] هي، لدى الإنسان، حالات تعاطف فيزيولوجي» (ريبو: «سيكولوجية المشاعر»، الجزء الثاني، الفصل الرابع. راجع، أيضاً برغسون الذي يقيم الصلة بين التعاطف وقابلية الإيحاء في «بحث في المعطيات المباشرة للاشعور» في «المؤلفات» باريس ١٩٦٣، ص١١). إن هذه المحاكاة الجسدية هي التي كانت توصف، إذ ذاك، بأنها لاشعورية لأنها غير واعية، منعكسة (ا. ميشو: «المنعكس»، بحث غير منشور).

٢٧ ـ «سيكولوجية الحشود»، ص٥٣.

٢٨ ـ كل هذه الشواهد مقتطفة من الفصل الثالث من «سيكولوجية الحشود» («قادة الحشود ووسائلهم الاقناعية»). ونقارن ذلك مع تارد: «لقد لزم، بصورة بعدية، في بداية كل مجتمع قديم، نشر واسع لسلطة يمارسها بضعة رجال آمرين وحاسمين بسيادة. فهل حكموا بشكل خاص، كما قيل، عن طريق الإرهاب والاحتيال؟ كلا! [. .] لقد حكموا بمكانتهم. ومثال المنوّم وحده يفهمنا المعنى العميق لهذه الكلمة. فلايحتاج المنوّم إلى الكذب من أجل أن يصدقه المنوّم تصديقاً

أعمى. ولايحتاج إلى الإرهاب ليطاع بصورة سلبية. إنه ذو مكانة، وهذا يقول كل شيء». («قوانين التقليد»، ص٨٤-٨٥).

٢٩- «سيكولوجية الجماهير..» ص ١٣٢: «نجد ثغرة محسوسة في كون [..] الشخص الذي يحل، في الحشد، محل المنوّم لا يجد أية إشارة في عرض السيد لوبون». وفرويد لن يتوقف، بعد ذلك، عن لوم علماء النفس الاجتماعي على إهمال أهمية الزعيم في سيكولوجية الجماهير.

٣٠- أو تقريباً لاشيء. إن لوبون يحدد فعلاً، وهذا مايقوده منذ ذلك الحين إلى ما يشبه الحد غير القابل للصمود من خطابه الخاص: «غالباً ما كان القائد، في البداية، مقوداً، منوّماً بالفكرة التي أصبح، فيما بعد، رسولها. [....] إن كبار المقتنعين الذين يثيرون روح الحشود [....] لم يمارسوا الجاذب قبل أن يكونوا قد خضعوا، هم أنفسهم، لمعتقد ما» («سيكولوجية الحشود»، ص ٢٢٠-٢٢١). وهذا تأكيد هام لأنه يقتضي، في الحد الأقصى، -وهو الحد السياسي هنا- كون القائد لم يعد ذاتاً (ليس أقل تنويماً) أكثر مما هم عليه الذين يقودهم. ولكن لوبون لايمضي أبعد من ذلك.

٣١- كان ذلك، أيضاً، خوف فرويد كما تبين بعض مقاطع من مراسلاته أبرزتها مارت روبير التي تعلق عليها قائلة: «هذا الخوف من الحشود الذي نستطيع، دون مبالغة في قسر الكلمات، وصفه بأنه فوبيا على أساس أنه لايتوقف على خطر واقعي، هذا الخوف يعانيه فرويد، كما يبدو، منذ البداية، وهو يفسره منذ البداية، بصورة ملفتة للنظر، بمماثلة ستقدم له، بعد ذلك بكثير، موضوع أبحاثه في علم الاجتماع. وهذا التفسير هو: إن الشعب يعيش، بصورة كاملة، مع أعماق النفس، وبينه وبين اللاشعور البشري صلات تواطؤ تهدد أعلى قيم الشعور ومكتسبات الإنسانية» (م. روبير: «من أوديب إلى موسى»، ص٨١). فهي، إذن، فوبيا من اللاشعور يجب أن ترد إلى خوف مما لايمكن السيطرة عليه إذا صح أن وظيفة الفوبيا الحماية من التصاعد غير القابل للضبط- الذعر- للقلق.

٣٢ ـ الأمر صريح جداً لدى تارد الذي بحث عن التفسير الأخير للاجتماعية لدى عالم النفس أي لدى برنهايهم ودلبوف وفيريه: الصلة الاجتماعية هي التقليد، والتقليد هو الإيحاء، «إيحاء شخص لشخص، وهو يؤلف الحياة الاجتماعية»، «أعتقد أني أتطابق [. . . .] مع أضبط منهج علمي بسعيي [. . .] إلى تفسير الصلة الاجتماعية المختلطة والمعقدة، كما نعرفها، بالصلة الاجتماعية النقية جداً والمردودة، في الوقت نفسه، إلى أبسط تعبير عنها، ولمعلومات عالم الاجتماع، هي صلة تتحقق بشكل بالغ النجاح في الحالة التنويمية» (قوانين التقليد»، ص٨٠-٨٣). أما ماك دوغال، فقد كان يضع التقليد على المستوى نفسه مع الإيحاء والتعاطف معرفاً التعبيرات الثلاثة معاً بوصفها «تفاعلاً» بين فردين يؤدي إلى «المماثلة بين الأفعال والحالة النفسية لدى كل من المريض والعميل»: وهي مماثلة تنصب على تصورات (أفكار) في حالة الإيحاء، وعلى حركات جسدية في حالة التقليد. (وليام ماك دوغال: «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي»، لندن ونيويورك، طبعة شعبية عام ١٩٦٠، ص ٧٨-٧٩).

فنحن نرى، أن فرويد لايكاد أن يفسر نص ماك دوغال باقتراحه أن نرى في التعاطف (أو «السريان التعاطفي للهيجانات») ظاهرة إيحاء عاطفي.

٣٣ ـ راجع «في العلاج النفسي» في «التقنية التحليلية» ص١٣-١٤، وكذلك محاضرات «المدخل إلى التحليل النفسي»، ص ٢٧٣-٤٢٨.

٣٤ ـ «الأنا والهو» يحذر المحلل من إغراء «تولي دور النبي، مخلص النفوس، المسيح، وبما أن قواعد التحليل تعارض، بقوة، مثل هذا الاستعمال لشخصية الطبيب، فيجب أن نعترف، بأمانة، بأن في هذا عائقاً إضافياً في وجه عمل التحليل الذي لايقوم هدفه على جعل الردود المرضية مستحيلة، بل على إعطاء الأنا حرية اتخاذ القرار في اتجاه أو في آخر. (في «أبحاث في التحليل النفسي» ص٢٦٥). راجع، أيضاً، حديث جاك لاكان المفيد جداً في «كتابات فرويد التقنية»، ص٧٤.

٣٥ ـ «سيكولوجية الجماهير. . » ص ١٤٩-١٥٠.

٣٦ ـ حول العلاقات التي نسجها فرويد بين التحويل ونقل الأفكار، راجع مقال ف. روستان الممتاز: «الإيحاء في المدى الطويل»، المجلة الجديدة للتحليل النفسي، العدد ١٨.

٣٧ ـ «المدخل إلى التحليل النفسي»، ص٤٢٣ ـ ٤٢٤.

٣٨ ـ المحاضرة التي تلي مباشرة («العلاج التحليلي») لاتفعل أكثر من جعل المسألة أكثر صلابة. وبالفعل، فإن فرويد يبذل، فيها، جهداً كبيراً من أجل تمييز استعمال الإيحاء في العلاج التحليلي عن استعماله من جانب برنهايم، ولكنه لايعيد، خلاف ذلك، طرح هوية الظاهرة العاملة هنا وهناك للتساؤل، ماضياً إلى درجة الحديث عن «إيحاء تحليلي» بصدد التحويل. («المدخل إلى التحليل النفسي»، ص٤٢٦). وسوف نعود إلى ذلك في مكان آخر

٣٩ ـ «سيكولوجية الجماهير..»، ص١٥٠.

٤٠ ـ «يمكن أن نلاحظ، بشكل عابر، أن قابلية للتصديق من نوع تلك التي يبرهن عليها المنوّم حيال منوّمه لاتوجد، خارج التحليل، إلا في موقف الطفل حيال أبوين محبوبين، وأن هذه الطريقة في توفيق الحياة النفسية الخاصة، بمثل هذا الخضوع، مع حياة شخص آخر لها معادل وحيد، ولكنه تام، في بعض العلاقات العشقية التي تتميز بتخلٍ كلي عن الذات. فلقاء التعلق الحصري والطاعة المصدقة يعد، عامة، من السمات المميزة للحب». (العلاج النفسي، ص ٢٩٦)

٤١ ـ راجع «حياتي والتحليل النفسي» ص٣٦

٤٢ ـ «مقاطع من تحليل الهستريا» في «خمس حالات تحليلية»، ص ٨٨: «.... إذا تجلى نوع من التبعية العمياء والتعلق الأبدي، عادة من جانب المريض حيال الطبيب الذي خلصه من العرض بالإيحاء التنويمي، فإن التفسير العلمي لذلك يقع في التحويلات التي يجريها المريض، بانتظام، على شخص الطبيب».

٤٣ ـ «ثلاثة مقالات في النظرية الجنسية» ص٣٥، وكذلك الهامش رقم ١٥: «لا أستطيع الامتناع عن أن أتذكر، هنا، الخضوع المصدق الذي يبرهن عليه

المنوّمون حيال منوّمهم، وهو ماحملني على افتراض كون طبيعة التنويم تقوم على التثبت اللاشعوري لليبيدو على شخص المنوّم (بواسطة العامل المازوشي للدافع الجنسي».

٤٤ - «خمسة دروس في التحليل النفسي»، باريس ١٩٧١، ص٦١.

٤٥ - س. فيرنزي: «المؤلفات الكاملة»، المجلد الأول، باريس، ص ١٠٧. راجع، أيضاً، في المجلد نفسه، «الإيحاء والتحليل النفسي»(١٩١٢).

٤٦ - «سيكولوجية الجماهير. . . . » ص١٥٢.

٤٧ - «ولادة التحليل النفسي»، ص٣٧٩.

٤٨ - «ماوراء مبدأ اللذة»، في «أبحاث في التحليل النفسي»، الفصل السابع.

٤٩ - فيما بعد، في الموجز: «هدف ايروس هو إقامة وحدات متزايدة الكبر من أجل الحفاظ عليها: وبكلمة واحدة، إنه هدف اتصال. وهدف كل دافع، على العكس من ذلك، هو تحطيم كل العلاقات، تدمير كل شيء» («موجز التحليل النفسي»، باريس ١٩٦٧، ص٨).

٥٠ - «ماوراء مبدأ اللذة»، الفصل السادس (وعلى الأخص ص٩٧-٩٨). راجع، أيضاً، الفصل الرابع من «الأنا والهو» الذي يعالج الارتباط الحيوي بين الخلايا، وبصورة عامة الارتباط بين نوعين أساسيين من الدوافع.

٥١ - «سيكولوجية الحشود»، ص٥٠.

٥٢ - «سيكولوجية الجماهير. . . . . . »، ص١٥٢.

٥٣ - نستعيد ترجمة هذه الكلمة من الألمانية من جاك ديريدا وتحليله لـ «الاقتصاد الاتصالي» في «ماوراء مبدأ اللذة» («المضاربة على فرويد في «كارت بوستال»، باريس ١٩٨٠).

٥٤ - «سيكولوجية الجماهير. . . » ص١٤٦.

٥٥ - وهكذا، فإن «التأملات الحالية في «الحرب والموت» مثلاً تصف الشعوب والدول على أنها «أفراد كبار من الإنسانية».

٥٦ ـ راجع هـ. ارندت: «النظام الاستبدادي»، الفصل الأول. إن هانا ارندت تستشهد، من جهة أخرى، بلوبون كواحد من المراجع الايديولوجية للفاشستية (الفصل الأول، الهامش ٢١). والحق هو أن العقائديين الفاشيين، بدءاً من هتلر وموسوليني» كانوا يعرفون الآراء التي جعلها لوبون شعبية والتي طبقوها بحيث لايكون من المبالغة أن نقول إن «سيكولوجية الحشود» يجد تحقيقه السياسي في الحشد الفاشي. وهذه النقطة هي من طبيعة تلقي الضوء على التوافق الغريب بين الميتاسيكولوجيا الفرويدية والواقع الفاشي، هذا التوافق الذي أشار إليه باتاي، من قبل، في «البنية السيكولوجية للفاشية» (المؤلفات ـ الكاملة، المجلد الأول، باريس ١٩٧٠ ص٣٥٦. راجع، أيضاً، ملاحظات لاكان في «الكتابات» ص٤٧٥. والتقريب بين هتلر ولوبون وفرويد قد جرى من جانب اريك ميشو في «الفن أمام أزمة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٩، وثائق جامعة سانت اتيين).

٥٧ ـ «الذعر السياسي»، دفاتر المواجهة، العدد ٢٢، ص٤٢ ـ ٤٣. (راجع أيضاً، في المجلد نفسه، ش. لوفور: «صورة الجسد والاستبدادية»). حول مجاز «الجسم السياسي» (الأكثر من مجازي) يمكن مراجعة مؤلف ا. كانتوروفتز: «جسد الملك»، نيويورك ١٩٥٧، وكتاب جوديت شلا زنجر: «مجازات العضوية»، باريس ١٩٧١.

٥٨ ـ «ماوراء مبدأ اللذة»، ص ١٩٠.

٥٩ ـ «سيكولوجية الجماهير. . .» ص١٥٢

٦٠ ـ المرجع السابق، ص ١٥٤

٦١ ـ المرجع السابق.

٦٢ ـ المرجع السابق، ص١٥٤ ـ ١٥٥.

٦٣ ـ المرجع السابق، ص١٥٩.

٦٤ ـ راجع، مثلاً، «مدخل إلى علم النفس الاجتماعي». ص ٧٩: «يجري

السريان التعاطفي للهيجانات في أبسط صوره وأوضحها لدى عدد كبير من التجمعات الحيوانية، وربما فيها كلها [. . . . . .] واحد أوضح الأمثلة وأكثرها شيوعاً انتشار الخوف ودافع الهرب الناجم عنه بين أعضاء قطيع أو سرب».

٦٥ ـ «سيكولوجية الجماهير. . . .»، ص ١٤٢ـ١٤٣.

٦٦ ـ المرجع السابق، ص١٥٨.

٦٧ ـ المرجع السابق، ص ١٥٧ـ١٥٨.

٦٨ ـ المرجع السابق، ١٦٣ـ١٦٤.

٦٩ ـ «الكف والعرض والقلق»، باريس ١٩٧١، ص٤٤: «ايروس يرغب في لمسه لأنه يتوق إلى التوحد، إلى حذف الحدود المكانية بين الأنا والموضوع المحبوب. ولكن التهديم الذي يجب أن يعمل في القرب، قبل اكتشاف أسلحة تضرب من بعيد، يفترض، بالضرورة أيضاً، الملامسة الجسدية، فعل رفع اليد».

٧٠ـ «ماوراء مبدأ اللذة»، ص١٠٠.

٧١ـ المرجع السابق، ص١٠١ـ١٠٢.

٧٢ـ «المسألة الاقتصادية للمازوشية» في: «العصاب والذهان والانحراف»، ص٢٩١ـ٢٩٢.

٧٣ـ «سيكولوجية الجماهير. . .» ص١٦١.

٧٤ـ المرجع السابق، ص١٧٠.

٧٥ـ المرجع السابق، ص١٦٨ـ١٦٩.

٧٦ـ المرجع السابق، ص١٦٨.

٧٧ـ المرجع السابق، ص ١٦٩.

٧٨ـ المرجع، ص١٦٧.

٧٩ـ المرجع السابق.

٨٠ـ المرجع السابق.

٨١ ـ راجع، في فصل سابق، «هذه هي الأنا»، («المنعطف»).

٨٢ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . . » ص١٦٨ .

٨٣ ـ «الأنا والهو» في «أبحاث في التحليل النفسي»، ص٢٤١ .

٨٤ ـ المرجع السابق، ص ٢٤٤ .

٨٥ ـ يتابع نص «سيكولوجية الجماهير»، بالفعل، قائلاً: «يبقى المفترس، كما نعلم، عند هذه المرحلة . فهو يحب أعداءه إلى درجة التهامهم، وهو لايلتهم من لا يستطيع أن يحبهم بشكل أو بآخر». والحركة نفسها نجدها في «الأنا والهو» حيث يقول أحد الهوامش مايلي: «نجد موازياً طريفاً لاحلال التقمص محل اختيار الموضوع في معتقد للبدائيين وفي المنع الذي يترتب عليه: فصفات الحيوان الذي يدمج في الجسم على صورة المعتقد، كما نعلم، جزء من أسس الافتراس، أيضاً، ويستمر في التأثير في سلسلة عادات الوليمة الطوطمية حتى المناولةالمقدسة. والنتائج المعزوة، هنا، إلى الاستيلاء الفوهي على الموضوع تنطبق، بصورة فعلية، على اختيار الموضوع اللاحق أيضاً («الأنا والهو» ص ٢٤١). وإذا أضفنا إلى ذلك أن الفصل السابع من «سيكولوجية الجماهير . . . » يختتم بهامش طويل يرد إلى «الطوطم والتابو» وإلى «العائلة المقدسة»، فسوف نفهم أن إشكالية التقمص الأولي يجب أن تقرأ كإشكالية قبل تاريخية بكل المعاني: فالأمر يدور، فيها، حول ما يسبق تاريخ الأنا، وكذلك حول البشرية ـ وهذه المقاطع علق عليها، من أجلها، ج. ل. نانسي وف. لاكو ـ لابارت: «الذعر السياسي»، مقال سبق الاستشهادبه، وجان لوي تريستاني: «مرحلة التنفس»، باريس ١٩٧٨، ص١٢٣ .

٨٦ ـ في كل هذه الإشكالية «المصفوفية» يفترض الرجوع إلى أبحاث نيكولا إبراهام حول «الاتحاد الثنائي»: الأم ـ الطفل مفهوماً بوصفه «غير منفصل ـ منفصل» أو «انفصالاً متضمناً في غير المنفصل» («القشرة والنواة»، باريس ١٩٧٨، ولاسيما ص ٣٩٦)، وكذلك إلى «الغريزة البنوية» لايمر هيرمان (باريس ١٩٧٢).

٨٧ـ تقرير يمكن دعمه بعدد كبير من النصوص الفرويدية. وهكذا ورد في «الرئيس ويلسون». «يتراكم الليبيدو، أولاً، في حب الذات النرجسية. [. . .] ومن المؤكد أن الطفل غير المرغوب فيه، نفسه، له موضوع حب: ثدي أمه. إنه لايستطيع، في كل الأحوال، إلا أن يدمج هذا الموضوع فيه وإلا أن يعامله كجزء منه». («موجز التحليل النفسي»، ص٦٦): «لايميز الطفل، بالتأكيد، في البداية، الثدي الذي يقدم له عن جسده الخاص. والطفل يحدد موقع الثدي في الخارج ويعده، منذ ذلك الحين، موضوعاً لأنه يلاحظ أن هذا الثدي غالباً ما ينقصه». («الكف والعرض والقلق»، ص٥٤): «لاتعاش الولادة، ذاتياً، كانفصال عن الأم لأن هذه الأخيرة، بوصفها موضوعاً، مجهولة تماماً من جانب الجنين النرجسي، اطلاقاً». ونحن ندين بهذا المرجع الأخير (وبفكرة البحث عن المراجع الأخرى) لمناقشة مع جان لوك نانسي.

٨٨ـ «سيكولوجية الجماهير. . .» ص٦٩. يدور الأمر، هنا، حول ما عزله جاك لاكان و«ترجمه» باسم «تقمص سمة وحدانية» (علامة عانية قابلة للتكرار) لرغبته في أن يرى فيه التقمص المنشئ للذات (الرغبة) بالمقابلة مع التقمص الأولي الموصوف، من جهته، بأنه «صوفي». وهكذا تشرح حلقة البحث حول التقمص، حيث استعمل المصطلح، ان بعد الآخر لايظهر إلا على مستوى التقمص الثاني. «إلا أن ظهور بعد الآخر هو انبثاق الذات»، «يجب على الرغبة [. . . .] أن تتكون في التوتر الذي تخلقه هذه العلاقة بالآخر، وهي لاتستطيع أن تتكون إلا فيه». والتقمص الأولي، معرفاً بوصفه دمجاً، يردنا بالمقابل إلى ما دون الآخر، أي ما دون الذات، نحو اتحاد أو جسم صوفي: «لاتوجد أية وسيلة لإدخاله ما لم يكن ذلك عن طريق إلحاقنا به فكرة سبق أن أنضجت، منذ أقدم التقاليد وأكثرها أسطورية، بل دينية، تحت اسم «الكيان الصوفي». [. . . . .] فالكنيسة تتكون من جسم، وفرويد لا يستند، مجاناً، إلى جسمية الكنيسة ليعرّف لنا هوية الأنا في علاقاتها بما

يسميه، في هذه المناسبة، سيكولوجية الجماهير. ولكن، كيف ندعكم تنطلقون من هنا دون أن نقع في الخلط ونعتقد أن الأمر يدور حول دروب أخرى غير تلك التي تريد خبرتنا أن تقودنا إليها، كما يدل على ذلك مصطلح «صوفي» دلالة كافية». (جلسة ٢٨ آذار ١٩٦٢). إن المنطق الذي يسود الاستبعاد المنهجي للتقمص الأولي، هنا، لايرد، وهو منطق الذات نفسها. فمن أجل أن تكون هناك ذات، يجب أن يكون هناك آخر، ويلي ذلك أن التقمص التكويني يجب أن لايخلط الأنا والآخر خلطاً لايقبل الفصل. ويجب أن لايكون دمجاً أو التهاماً، وإلا فسوف يكون مفككاً لتكوين الذات . . . . إن خطاب الآخر، كما ترى، ينتظم كدفاع قوي عن الذات.

٨٩ـ «سيكولوجية الجماهير. . . » ص١٧٢.

٩٠ـ «الاستبطان» و «الدمج» مصطلحان مترادفان لدى فرويد الذي يستخدمهما غالباً دون تمييز بينهما بالرغم من أن الأخير هو، بالأحرى «وبالضبط الشديد»، «نموذج» الأول. فلاموجب، إذن، لأن نكون أكثر ضبطاً منه في هذه النقطة، في مستوى التعليق على الأقل. (راجع، من أجل الأسباب المشروعة لتمييز أوضح بين العمليتين، ماريا توروك: «مرض الحداد وإيهام الجثة اللذيذة»، في «القشرة والنواة» لنيكولا ابراهام).

٩١ـ «الحداد والاكتئاب»، في «الميتاسيكولوجيا»، ص١٥٨ـ١٥٩.

٩٢ـ المرجع السابق، ص ١٥٩ـ١٦٠

٩٣ـ المرجع السابق، ص١٦٠.

٩٤ـ «سيكولوجية الجماهير. . . . . . »، ص١٦٩.

٩٥ـ لنذكّر بهذا المقطع: «التقمص [. . . .] يعبر عن معنى «كما لو أن» ويتصل بنقطة مشتركة تستمر في اللاشعور. وغالباً ما يستعمل التقمص في الهستريا كتعبير عن شراكة جنسية». («تفسير الأحلام»، ص١٣٧).

٩٦ ـ «الحداد والاكتئاب»، ص ١٦٠ : «التقمص الهستيري هو التعبير عن شراكة قد تعني الحب».

٩٧ ـ ما ليس هو، إذن، الشيء نفسه الذي تكونه «النقطة المشتركة» أو«الشراكة» كما تقترح، بتوفيق، ترجمة جانكيليفتش القديمة التي تورد تعبير «سمة مشتركة». والواقع أن «السمة الواحدة» تمثل السمة المشتركة التي تمثل، بدورها، وتحقق الرغبة الموضوعية. ومن الضروري إزالة هذا الالتباس وإلا امتنع علينا فهم الفرق بين التقمص الهستيري لطرف ثالث والتقمص الثانوي من نموذج «دورا». فهذا الأخير ينصب، أيضاً، على «سمة واحدة»، ولكن هذه السمة مستعارة من الموضوع بموجب تقمص مباشر أو فوري. ومن هذه الناحية، فإن المصير الذي يحتفظ به لاكان لـ «السمة الواحدة» قد تفاقم، أيضاً، بالالتباس بقدر ما يمكن أن يكون التقمص جزئياً في حالة التقمص الثانوي، كما في حالة التقمص الهستيري. ومن هنا اللغز المقترح على المعلقين الذين سيبحثون، وقد عادوا إلى فرويد عبر لاكان، عن التقمص العتيد لـ «السمة الوحدانية» في جهة التقمص الثاني (راجع مثال المقال المغفل من التوقيع بعنوان «فلق الذات» في «سيليست»، العدد ٢/ ٣، ص ١٠٩) أحياناً، وفي جهة المثال الثالث (راجع تريستاني: مؤلف سبق الاستشهاد به، ص٣٦) أحياناً أخرى وبقدر مماثل من المبررات.

٩٨ ـ راجع، في مكان آخر: «الأحلام أنانية قطعاً» («تفسير الأحلام»).

٩٩ ـ «سيكولوجية الجماهير. . .» ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

١٠٠ ـ من أجل أن لانقع، بدورنا، في الإبهام العام حول هذا المقطع، يجب أن نضع النقاط على الحروف. إن فرويد يعطي ثلاثة أمثلة على التقمص الهستيري بالعرض ثم يصنف، بعد ذلك، التقمصات عامة في ثلاثة نماذج (أولي وثانوي ومثلثي). ولكن هذين التعدادين لايتطابقان ولو لم يكن ذلك إلا لأن التقمص الأولي الذي يظهر في الثاني غير موجود في الأول. فليس هناك، إذن، موجب

للتساؤل، كما فعل جان لابلانش (في «القلق»، إشكاليات»، الجزء الأول، باريس ١٩٨٠، ص ٣٤٣ - ٣٤٤)، في حين كان يوجد، في البداية أربعة (تقمص أولي ثلاثة تقمصات هستيرية بالعرض) لماذا تحدث فرويد عن ثلاثة نماذج للتقمص هستيرية بالعرض) والحقيقة هي أن المثالين الأول والثالث في التعداد الأول يدخلان، كلاهما، في البند الثالث من الثاني - وهو ما يعطي، إذن، ما لم نخطئ في الحساب ثلاثة نماذج.

١٠١ - «سيكولوجية الجماهير» ص ١٧٠.

١٠٢ - إن كون الأمر يدور، في هذه المناسبة، حول تقمص حب الآخر الخائب - أي كما ألح لاكان، حول تقمص رغبته - لايغير، بالتأكيد، شيئاً من المسألة، فالرغبة في موضوع مفقود بصورة أساسية تبقى رغبة موضوعية.

١٠٣ - «سيكولوجية الجماهير. . .» ص ١٧٠.

١٠٤ - المرجع السابق.

١٠٥ - بل لأن فرويد يحدد مرتين أن «التعاطف» (ليبس) ليس مفسراً بالتقمص: «إننا نتبين، فضلاً عن ذلك، أننا بعيدون عن استنفاد مسألة التقمص، إننا مازلنا أمام العملية المعروفة في علم النفس باسم «التعاطف» والتي تلعب أكبر دور في فهمنا لأنا الأشخاص الآخرين الغريبة» (ص ١٧). «نعلم جيداً جداً أننا لم نستنفد، بهذه الأمثلة المستعارة من علم النفس، جوهر التعاطف وإننا، لهذا السبب، تركنا مصراعاً من مصراعي لغز تشكل الجمهور على حاله. فيجب أن نجري، هنا، تحليلاً سيكولوجياً أكثر تعمقاً وشمولاً. فهناك، انطلاقاً من التقمص، درب يقود، بالتقليد، إلى التعاطف، أي إلى فهم الآلية التي يصبح، فيها، اتخاذ موقف حيال شخص آخر ممكناً بصورة عامة» (١٧٤). ولكن هذه الملاحظات، إذا بدا أنها تجعل من التعاطف «المرجع الأخير للتقمص»، كما يلاحظ، بصواب، لاكور - لابارت ونانسي («الذعر السياسي»، مقال مستشهد به، ص ٤٥)، فإنها تبقى نهائياً كثيرة

الثغرات. وليس صدفة، فعلاً، كون التعاطف «المعروف جيداً من جانب علماء النفس» لم يكن قط، سوى اسم آخر لمصطلح ماك دوغال الذي يعني استيعاب عواطف الآخرين عن طريق إعادة إنتاج محاكية، آلية ولا إرادية لحركاته (راجع الهامشين ٢٧ و ٣٣). وبقدر ما تتوجه محاكمة فرويد، بصمت، ضد تعاطف ماك دوغال (و «التعاطف يولد، فقط، من التقمص»). فإنه من الخطأ الكامل أن يوضع التعاطف في أساس التقمص. وكذلك، فإن فرويد لايفعل ذلك إلا تلميحاً دون أن يمضي أبعد من ذلك وسوف نلاحظ، في الوقت نفسه، أن التعاطف الذي يدور الأمر حوله لا علاقة له بتعاطف هوسرل أو شيلر. فشيلر، مثلاً، ليس لديه ما يكفي من كلمات قاسية ضد «تعاطف» ليبس: فهذا الأخير، على عكس التعاطف الحقيقي، لايدخلنا إلى ما يعيشه الآخرون بوصفهم آخرين، وعندما سيعترض، في تعليقه على الفصل السابع من «سيكولوجية الجماهير» في «طبيعة التعاطف وصوره»، بأن التعاطف لايولد من التقمص لأنه» يفترض، على وجه الدقة، مسافة فينومينولوجية بين الأنايات»، فإن ذلك سيكون ثمنه المماثلة بين التقمص الهستيري-المثلثي لدى فرويد وتعاطف ليبس حيث «تلغي» هذه المسافة (ماكس شيلر: «طبيعة التعاطف وصوره» باريس، ص٣٧-٣٨). ولكن هذه المماثلة كما نفهم الآن، تستند إلى سوء فهم. فالتحليل النفسي والفينومينولوجيا يلتقيان، إذ يدور الأمر حول التعاطف، مرة واحدة، على الأقل، في الجانب نفسه.

١٠٦ - «سيكولوجية الجماهير. . .» ص١٧١.

١٠٧ - راجع جان بيير فرنان: «إبهام وقلب» حول البنية اللغزية لـ «أوديب ملكاً» في ج. ب. فرنان وب. فيدال-ناكيه: «الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة»، باريس ١٩٧٢، ص١١٤. راجع، أيضاً، كتاب «صيدلية أفلاطون» الجدير بالإعجاب لجاك ديريدا (في «الانتشار»، باريس ١٩٧٢، ص١٤٦).

١٠٨ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . » ص١٧٢ .

١٠٩ ـ المرجع السابق، ص١٧٤ .

١١٠ ـ المرجع السابق، ص ١٨٥ ، ١٨٨ .

١١١ ـ المرجع السابق، ص ١٨٦ .

١١٢ ـ المرجع السابق، ص١٨٦ .

١١٣ ـ «توعك الحضارة»، ص ٦٤ : «لاتصبح الحياة المشتركة ممكنة إلا عندما تتوصل تعددية إلى التكون في جمع أقوى مما هو عليه كل من أعضائه وإلى المحافظة على تماسك قوي في وجه كل فرد مأخوذ على حدة . وقوة هذه الشراكة من حيث هي «حق» تعارض قوة الفرد الموصومة باسم «القوة الوحشية» . وسوف نلاحظ أن «العقد الاجتماعي» بين الفتيات هو من النموذج نفسه الذي يوقعه أخوة العشير البدائي بعد قتلهم أباهم . (راجع : «الطوطم والتابو» باريس، ص١٦٥) .

١١٤ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . . » ص١٨٦ ـ ١٨٧ .

١١٥ ـ المرجع السابق، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

١١٦ ـ «توعك في الحضارة»، ص٦١ .

١١٧ ـ المرجع السابق، ص٦٥ ـ ٦٦ .

١١٨ ـ «العصاب والذهان والانحراف» ص ٢٧٩ ـ ٢٨١ .

١١٩ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . » ص ١٦٥ .

١٢٠ ـ المرجع السابق، ص١٣٥ .

١٢١ ـ «حول أكثر دلالات الحياة العشقية عمومية» في :

«الحياة الجنسية»، ص ٥٩ : «المبالغة السوية في التقدير المرتبطة بالموضوع الجنسي يحتفظ بها للموضوع الجنسي المحرم وتصوراته» .

١٢٢ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . »، ص ١٧٧ .

١٢٣ ـ المرجع السابق .

١٢٤ ـ «مدخل . . . . » في «الحياة الجنسية»، ص١٠٤ ـ ١٠٥ .

١٢٥ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . »، ص١٧٩ .

١٢٦ ـ ماكس شيلر : «طبيعة التعاطف وصوره»، ص٥٩ : «في النموذج» الباطني الاتجاه» الأنا الغريبة هي التي يجري امتصاصها وتمثلها من جانب أناها الخاصة [. . . . .] أما في النموذج الغيري الاتجاه، فإن أناي (بالمعنى الشكلي للكلمة) هي، على العكس من ذلك، التي تجتذبها، بأسرها، تنوّمها أنا شكلية أخرى». وليس مستحيلاً أن يكون شيلر قد استمد هذا التمييز من قراءة «سيكولوجية الجماهير» الذي يناقش أطروحاته بغزارة في الطبعة الثانية من كتابه .

١٢٧ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . »، ص ١٧٩ .

١٢٨ ـ المرجع السابق، ص ١٨٠ .

١٢٩ ـ المرجع السابق، ص٢٠٥ .

١٣٠ ـ المرجع السابق، ٢٠٦ .

١٣١ ـ حول التمييز الجيراردي بين التأمل الخارجي (الجيد) الذي يستبعد الخصومة المحاكية والتأمل الداخلي (السيّء، الحديث) الذي يسببها، راجع «الأكذوبة الرومنطيقية والحقيقة القصصية»، الفصل الأول (يرد، فيه، التأمل الخارجي، دون سر، إلى تقليد يسوع المسيح، ص١٢).

١٣٢ ـ «الأنا والهو» في «أبحاث في التحليل النفسي»، ص٢٤٣ . إن هامشاً يرد، هنا، الى ما قبل تاريخ أعقد: « ربما كان من الأسلم، أن نقول: مع الأبوين» . فهناك إذن، كما أكد، فيما بعد «الرئيس ويلسون» (ص٨٧)، «تقمصان أوليان للأب والأم». ولكن هذه الإشارة التي نرى، فوراً، انها من طبيعة يمكن أن توقع الارتباك في المخطط الفرويدي، سرعان مايجري الالتفاف عليها. المرحلة الأولى: التقمص

ينصب، في الواقع، على حامل القضيب أي، إذن، على الأم أيضاً على أساس أن الطفل لايعرف الفرق التشريحي بين الجنسين، - أو بالأحرى، لايعرف سوى جنس واحد هو جنس الأب (والتقمص الأولي، كما قيل في «سيكولوجية الجماهير» ص١٦٧، «ليس فيه شيء سلبي ولا أنثوي: إنه مذكر في جوهره»). والمرحلة الثانية: «من أجل تبسيط عرضي، لن أعالج سوى تقمص الأب». إن هذا «التبسيط» فضلاً عن كونه يؤجل، بصورة مناسبة، كل مساءلة حول المثلث الأوديبي (السالب أو الموجب) يسمح، كذلك، بالالتفاف على الإمكانية المرهوبة لمثل أعلى للأنا، أنا عليا أمية - لقانون للأم.

١٣٣ ـ «الأنا والهو»، ص ٢٤٦ـ٢٤٧.

١٣٤ ـ رونيه جيرار: «العنف والمقدس»، ص٢٤٧: حول الارتباط المزدوج (القهر المزدوج، الأمر المفارق، المفارقة البراغماتية، راجع غريغوري باتيزون: «خطوات نحو ايكولوجيا للدماغ»، نيويورك ١٩٧٢ و ب. فاتزلافيك، د. جاكسون: «ذرائع الاتصال البشري» نيويورك ١٩٦٧.

١٣٥ ـ «الطوطم والتابو»، ص٨٢.

١٣٦ ـ «الأنا والهو»، ص ٢٤٤.

١٣٧ ـ المرجع السابق، ص ٢٤٧.

١٣٨ ـ «الرئيس ويلسون»، ص ٨٠.

١٣٩ ـ «الطوطم والتابو»، ص١٦٤: «ما كان قد حرمه الأب، سابقاً، بوجوده بالذات، حرمه الأبناء، حالياً، على أنفسهم بموجب هذه «الطاعة الراجعة» المميزة لحالة نفسية جعلها التحليل النفسي مألوفة بالنسبة إلينا» إلخ. . . .

١٤٠ ـ «الرئيس ويلسون»، ص٨٢.

١٤١ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . .» ص٢٠١: «. . الانفصال الذي تم بين الأنا ومثلها الأعلى لايمكن [. . .] أن يحتمل طويلاً ويجب أن يعاني، من وقت إلى

آخر، نكوصاً. وبالرغم من كل الحرمانات والتضييقات المفروضة على الفرد، فإن الخرق الدوري للتحريمات يؤلف، في كل مكان القاعدة، ولدينا البرهان على ذلك في إنشاء الأعياد التي لم تكن، في البداية، سوى فترات يسمح القانون، خلالها، بالمبالغات، وهو ما يفسر المرح الذي كان يميزها». (راجع: «الطوطم والتابو»). فما يفعل، إذن، هو: «انهم [أعضاء العشير البدائي] قد أكلوا جثة أبيهم. لا يوجد في ذلك ما يدهش على أساس أن الأمر يدور حول بدائيين مفترسين. والسلف العنيف كان، بالتأكيد، النموذج المحسود والمهاب من جانب كل من أفراد هذه الرابطة الأخوية. ولكنهم، بفعل الامتصاص، حققوا تقمصهم له، فتملك كل منهم جزءاً من قوته. والوليمة الطوطمية التي ربما كانت أول عيد للبشرية هي تكرار وتذكار لهذا الفعل التاريخي والإجرامي الذي كان نقطة انطلاق كثير من الأشياء: التنظيم الاجتماعي، التضييقات الأخلاقية، الديانات». («الطوطم والتابو»، ص١٣٦).

١٤٢ ـ «سيكولوجية الجماهير....» ص١٧٩.

١٤٣ ـ المرجع السابق، ١٧٩ ـ ١٨٠.

١٤٤ ـ المرجع السابق، ص١٨٠.

١٤٥ ـ المرجع السابق.

١٤٦ ـ المرجع السابق، ص٢١٦.

١٤٧ ـ «العلاقة» كانت الكلمة التي استعملها مسمر للسريان «المتاغم» لـ «التيار المغناطيسي» بين المنوّم والمنوَّم. وكان الاصطلاح مازال مستعملاً في فترة شاركو وبرنهايم (حتى لو كان محرراً من مصاحباته «التيارية»). وفرويد استخدمه في ««المعالجة النفسية» لعام ١٨٩١ ليشير، إن صح القول، إلى «رد عالم المنوّم إلى المنوّم». ونجده، هنا، مرتبطاً بكلمة «تحويل»: «ولكن بينما كان المنوّم يتجنب لفت

تفكير الشخص الشعوري إلى نواياه، وفي حين كان هذا الأخير يغوص في موقف يجب أن يبدو له العالم، خلاله، مجرداً من الأهمية، فإن كل الانتباه يتركز، دون أن يعي ذلك، على المنوّم، ويقوم بين هذا الأخير والشخص موقف علاقة، تحويل»، «سيكولوجية الجماهير . . . .» ص٩٤ . كل ما سيقال، هنا، حول «العلاقة» التنويمية ينطبق، إذن، على التحويل .

١٤٨ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . .»، ص١٩٤ .

١٤٩ ـ «ملاحظة حول اللاشعور في التحليل النفسي» في «الميتاسيكولوجيا»، ص١٧٨ . ويتابع المقطع التالي كما يلي :

«إن فكرة العمل الذي أعطي الأمر به خلال التنويم لم تصبح، فقط، موضوع شعور في لحظة معينة . فما هو أبعث على الدهشة هو أنها أصبحت ناجعة : لقد ترجمت إلى فعل بمجرد أن انتبه الشعور إلى وجودها . ولكون التحريض الحقيقي على الفعل هو الأمر المعطى من جانب الطبيب، فإنه من الصعب أن لانسلم بأن فكرة أمر الطبيب قد أصبحت فعالة هي الأخرى، ولكن هذه الفكرة الأخيرة لم تتكشف هي نفسها لشعور كما فعل نتاجها، أي فكرة الفعل . فقد بقيت لاشعورية وكانت، في الوقت نفسه، ناجعة وشعورية .

١٥٠ ـ أو، أيضاً، في لغة فرانسوا روستان، لايوجد آخر (في «أنها لم تعد تبرحه» ص١٦٢) . لقد ظهر هذا الكتاب في وقت أكثر تأخراً من أن يسمح لنا بأن نأخذ بعين الاعتبار، بالصورة المناسبة، الدراستين الهامتين : «التحويل : الحلم» و«لعبة الآخر» اللتين كانتا، حتى ذلك الحين، غير منشورتين . ولذلك لن نستطيع سوى التلميح إليهما حيث تلتقي تحليلاتنا بتحليلات روستان .

١٥١ ـ جان لوك نانسي («أمانتنا!») حول الحقيقة بالمعنى الأخلاقي عند نتشه، في «مجلة اللاهوت والفلسفة» . ١١٢ (١٩٨٠)، ص٤١٦ و «صوت الإنسان الحر» في «عنايات الإنسان»، باريس ١٩٨١ ، ص١٧٩) . إلى أي حد تتوافق

فرضياتنا حول الالزام التنويمي مع الأبحاث التي أجراها، لغايات مختلفة تماماً، نانسي حول الأمر الكانتي؟ هذا الأمر مازلنا لا نراه جيداً بسبب تقارب أكبر مما ينبغي دون شك.

١٥٢ ـ ماهو، ونقول ذلك بشكل عابر، بصورة مضبوطة جداً، التعريف الذي أعطاه فرويد، دائماً، للتأثير التحويلي (وسنرجع إلى ذلك).

١٥٣ ـ حتى لو كان ذلك على الصورة التي لايدافع عنها (غير المرئية لأنها تعمي)، صورة يهوه يعطي الشريعة لشعبه. «كيف يظهر المنوّم (قوته: «المغناطيسية الحيوانية»، السيالة)؟ بأمره الشخص أن لاينظر في عينيه. إنه ينومه، نموذجياً، بالنظرة. ولكن هذا هو، على وجه الدقة، مظهر الزعيم الذي هو خطر ولايمكن تحمله بالنسبة إلى البدائي، كما هو، فيما بعد، مظهر الألوهية بالنسبة إلى الفاني. فمازال على موسى أن يكون وسيطاً بين شعبه ويهوه على أساس أن الشعب لم يكن يستطيع تحمل رؤية الآله». («سيكولوجية الجماهير...» ص١٩٤).

١٥٤ ـ «مقدمة المترجم» في: برنهايم: «الإيحاء والتأثير العلاجي»، ليبزيغ وفيينا، ١٨٨٨، ص١٠).

١٥٥ ـ هذا ما يقترحه رانك في «صدمة الولادة» (باريس، ص١٧، ١٨). إلا أنه يجب أن نكرر، بهذا الصدد، اعتراض فرويد على أطروحة كتاب رانك العامة: الولادة ليست أي حدث على أساس أنها مجيء الشخص إلى العالم قبل أي حدث (راجع: «الكف والعرض والقلق»، ص٥٩: «من السهل أن نقول إن المولود حديثاً سيكرر عاطفة القلق في كل الأوضاع التي توقظ، فيه، ذكرى حدث الولادة. ولكن النقطة الحاسمة تبقى معرفة ما يوقظ فيه هذه الذكرى وما الذي يتذكره»). فإذا دار الأمر في التنويم، حول «ولادة ثانية»، فيجب، إذن، أن يقال إن هذا التكرار لايكرر حدثاً أصلياً بل مجيئاً «تكرارياً» من قبل، في حد ذاته ـ مسكوناً بماض أقدم من كل حاضر ومن كل تصور.

١٥٦ ـ «الكف والعرض والقلق»، ص٨٨ ـ ٨٩ .

١٥٧ ـ إن كون «التقمص» ليس سوى اسم آخر لـ «الإيحاء» هو ما سوف نجد تأكيداً أخيراً له في الفصل الحادي عشر: فقد قيل، فيه، إن أعضاء الجمهور «مجذوبون «إيحائياً» أي بالتقمص». (ص١٩٩).

١٥٨ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . .» ص٢١٦ .

١٥٩ ـ المرجع السابق، ص١٩٦ .

١٦٠ ـ المرجع السابق، ص ١٩١ .

١٦١ ـ المرجع السابق، ص ١٩٠ .

١٦٢ ـ المرجع السابق، ص١٩١ .

١٦٣ ـ المرجع السابق، ص ٢٠٧ .

١٦٤ ـ المرجع السابق. علق على هذا المقطع فيليب لاكو ـ لابارت في «صورة الفنان عامة»، باريس ١٩٧٩، ص ٨٩ ـ ٩١، وفي «صدى الذات» في «ذات الفلسفة» ص ٢٩٦ .

١٦٥ ـ «سيكولوجية الجماهير . . . . . .» ص ٢١٨ .



الفهرس